A EDUCAÇÃO SEGUNDO A FILOSOFIA PERENE

Índice Geral

Capítulo I:
Introdução Geral

Índice

Capítulo II:
O fim último do homem

Índice

Capítulo III:
Pressupostos Históricos

Índice

Capítulo IV: Pressupostos Psicológicos

Índice

Capítulo V:
A Pedagogia da Sabedoria. Iª Parte.

Índice

Capítulo VI:
A Pedagogia da Sabedoria. IIª Parte.

Índice

Capítulo VII:
A Pedagogia da Sabedoria. IIIª Parte.

Índice

Capítulo VIII:
Pressupostos Metafísicos

Índice

Capítulo IX:
Pressupostos Políticos

Índice

Capítulo X:
Perspectiva Teológica

Índice

A EDUCAÇÃO SEGUNDO A FILOSOFIA PERENE

Capítulo I

Introdução Geral

1. Apresentação e justificativa.

Nossa intenção neste trabalho será examinar os princípios básicos da educação segundo a filosofia perene. Por filosofia perene entendemos aquela filosofia que, embora transcenda as circunstâncias históricas em que se desenvolveu, tem como seus representantes mais conhecidos Platão, Aristóteles, Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino, embora a ela pertençam, de fato, a maioria dos filósofos gregos, patrísticos e medievais, além de uma multidão de outros pensadores posteriores e mesmo contemporâneos.

Devido, entretanto, à vastidão do assunto, para manter nossa dissertação dentro dos limites do razoável, faremos algumas restrições que, esperamos, sejam mais de método do que de conteúdo, sem comprometer o alcance do presente trabalho.

Veremos, de fato, ao longo de nossa dissertação, que aquilo que na filosofia perene se denomina de contemplação desempenha um lugar central na educação que dela deriva; limitaremos, portanto, em primeiro lugar, nossa dissertação ao papel que desempenha a contemplação na educação segundo a filosofia perene. Faremos, porém, gravitar em torno da contemplação um grande número de outros aspectos educacionais, os quais, além disso, serão também necessários para esclarecer o que se pretende dizer quando se fala de contemplação.

Restringiremos, ademais, nosso estudo aos escritos filosóficos de apenas um dos representantes da filosofia perene. É possível que seja o mais profundo de todos. O que é certo, porém, é que, por se tratar de um autor posterior no tempo à filosofia grega, à filosofia patrística e a boa parte da filosofia medieval, incorpora

em seus escritos muito do que há de mais significativo no pensamento de quantos o precederam. Falamos de Santo Tomás de Aquino, em cujos escritos filosóficos nos basearemos, mas em torno do qual, quando necessário, faremos gravitar os textos de outros autores antigos e modernos, tantos quantos se façam necessários para uma compreensão mais completa do que se encontra em seus escritos.

Por questões metodológicas, portanto, pode-se dizer que este trabalho trata das relações que existem entre a contemplação e a educação nos escritos filosóficos de Santo Tomás de Aquino; entretanto, o que se deseja com isto é atingir os próprios princípios da educação segundo um modo de pensar que transcende espaço, tempo e autores.

Colocado assim nosso objetivo e nosso método, a primeira coisa que devemos dizer é que, à primeira vista, apesar de tudo quanto dissemos, parece que escolhemos um mau início, pois S. Tomás de Aquino não escreveu nenhuma obra tematicamente dedicada à filosofia da educação. Se quiséssemos ser mais exatos, na verdade escreveu uma só, tão minúscula que pode ser resumida nas poucas linhas de um único parágrafo; são as Quaestiones Disputatae de Magistro, nas quais Tomás de Aquino afirma que no ensino o professor não pode, por uma necessidade ontológica, ser a causa principal do conhecimento. Esta causa é a atividade do aluno; o papel do mestre não é o de infundir a ciência, mas o de auxiliar o discípulo.

"Assim como o médico é dito causar a saúde no enfermo através das operações da natureza, assim também o

mestre",

diz Tomás de Aquino,

"é dito causar a ciência no discípulo através da operação da razão natural do discípulo, e isto é ensinar" (1).

Se o mestre tentar seguir uma conduta diversa, diz ainda Tomás, o resultado será que ele

"não produzirá no discípulo a ciência, mas apenas a fé" (2).

Eis tudo, pois, quanto num primeiro e rápido exame, S. Tomás de Aquino parece nos ter a dizer sobre filosofia da educação; sua filosofia da educação é isto ou pouco mais do que isto. Aparentemente, uma verdadeira decepção.

E, no entanto, que engano, e que tremendo engano, cometeriam aqueles que assim pensassem. De fato, conforme diz Anísio Teixeira em Filosofia e Educação,

"as relações entre filosofia e educação são tão intrínsecas que John Dewey pôde afirmar que as filosofias são, em essência, teorias gerais de educação. Está claro que se referia à filosofia como filosofia de vida" (3).

Diz também Lauand em sua introdução ao livro sobre a filosofia da educação de Josef Pieper que

"A filosofia da educação é sempre algo derivado e relativo, decorrendo da antropologia filosófica. Pode-se recolher e apresentar a filosofia da Universidade (e da educação) em articulação com (qualquer) quadro maior da antropologia filosófica" (4).

Porém, segundo o testemunho de muitos filósofos, toda a filosofia, e, por conseguinte, toda a filosofia da educação, se articula em torno da questão do fim. São, neste sentido, eloqüentes as palavras com que Santo Tomás de Aquino inicia a Summa contra Gentiles, em que ele afirma que toda a articulação da sabedoria, ou da filosofia, se dá em torno do fim de todas as coisas:

"Dentre o que os homens atribuem ao sábio, Aristóteles reconhece que é próprio do homem sábio ordenar. Ora, a regra da ordem e do governo de todas as coisas a serem governadas e ordenadas ao fim deve ser tomada deste próprio fim.

De fato, qualquer coisa está disposta otimamente quando está convenientemente ordenada ao seu fim.

Por isto o nome de sábio simplesmente está reservado apenas àquele cuja consideração versa sobre o fim de todas as coisas" (5).

Torna-se assim manifesto como, segundo Santo Tomás, o conhecimento do fim é o ponto de partida da sabedoria, da filosofia em geral, e, de um modo especial, das filosofias particulares, como a filosofia da educação.

Este fato, conforme dissemos, é reconhecido não apenas por Tomás, mas também por grande quantidade de outros autores de todas as proveniências e épocas. Podemos citar, como exemplo, outro educador brasileiro, Fernando de Azevedo, que em um texto histórico, a Introdução ao Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova, escreveu que

"com o documento do Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova o problema da educação, o maior e o mais difícil problema proposto ao homem, se transportou da atmosfera do empirismo didático para os domínios das cogitações científicas e filosóficas de que dependem os sistemas de organização escolar. As divergências que

suscitou e não podia deixar de despertar o Manifesto provém dos diferentes pontos de vista de que pode ser apreciado o problema fundamental dos fins da educação. Na fixação deste ideal é que surgem as divergências, que variam em função de uma concepção de vida e, portanto, de uma filosofia" (6).

O que há de especial, entretanto, em S. Tomás de Aquino quando ele coloca esta mesma questão dos fins é que nele não se trata mais de uma questão apenas metodológica. O conhecimento do fim em pedagogia não será necessário porque somente deste modo poderemos apreciar de maneira clara os pressupostos de cada filosofia da educação. No caso de S. Tomás de Aquino o problema dos fins, mesmo em educação, é um problema também ontológico, porque nele, como na tradição da filosofia perene, o mundo em que o homem está inserido possui uma ordenação intrínseca independente da subjetividade do homem, e ordenação segundo ele significa ordenação a um fim.

A mesma Summa contra Gentiles afirma isto em várias de suas passagens:

"Quem quer que considere com atenção, encontrará que a diversidade das coisas se completa gradativamente, de onde que Dionísio diz no Livro dos Nomes Divinos que a sabedoria uniu os fins dos primeiros aos princípios dos segundos, ficando manifesto que a diversidade das coisas exige que elas não sejam todas iguais, mas que haja ordem e graus nas mesmas" (7).

"Pertence, portanto, à perfeição do universo que não somente haja muitos indivíduos, mas que haja diversas espécies de

coisas, e por conseguinte diversos graus nas mesmas. Daqui é que se diz:

`Viu Deus tudo o que fez, e que era imensamente bom',

Gen. 1, 31

embora das coisas singulares tivesse dito (apenas) que eram boas. Pois, de fato, as coisas singulares são boas em sua natureza; todas juntas, porém, são imensamente boas por causa da ordem do universo, que é a perfeição

última e mais nobre que há nas coisas" (8).

O que estes dois textos da Summa contra Gentiles querem dizer é que, à diferença dos outros filósofos da educação em que o problema dos fins pode ser uma questão metodológica, em S. Tomás de Aquino a questão é também cosmológica. Neste sentido, Santo Tomás se situa no prolongamento da filosofia grega que se iniciou quando os primeiros pré-socráticos , como Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides, Anaxágoras, se entregaram à contemplação da natureza e, admirando o universo, o chamaram de Cosmos, uma palavra que deriva do verbo grego ordenar (9).

Ocorre porém que em Santo Tomás a questão do fim é também mais profunda do que um problema cosmológico. De fato, quando na Summa Theologiae ele demonstra a existência de Deus por meio das cinco vias, na quarta via, partindo dos "graus que existem nas coisas" (10), chega-se à conclusão de que

"existe algo que é para todas as coisas causa do ser e da bondade e de qualquer perfeição, a quem chamamos Deus" (11).

Portanto, a ordem que S. Tomás descreve como existindo no universo implica necessariamente a existência de Deus, que é,

por sua vez, a causa final desta ordem, e, portanto, o problema da ordem e do fim não é mais apenas um problema cosmológico, mas metafísico. Ora, no nosso caso isto significa que, se na antropologia filosófica de Santo Tomás de Aquino o problema do fim não é apenas metodológico, mas também cosmológico e metafísico, na realidade não é apenas a antropologia filosófica que está implicada em uma filosofia da educação, mas toda a sua filosofia. E é justamente isto que torna a filosofia da educação implícita no conjunto da obra de S. Tomás de Aquino algo de uma profundidade excepcional. O ponto chave para se entender esta afirmação está no perceber que o fim a que S. Tomás de Aquino se refere não está apenas na mente do educador, mas na realidade das coisas.

É neste sentido que devem ser entendidas as palavras de Josef Pieper, que tão profundamente se inspira em S. Tomás:

"O homem é um ser tal que a sua realização, a sua suprema felicidade, se encontra na contemplação.

Esta sentença é de uma extraordinária relevância para a antropologia filosófica e para a educação.

Ela expressa toda uma concepção cósmica, especialmente

uma concepção que busca as raízes da natureza humana" (12).

Ora, conforme vemos no Comentário ao Décimo Livro da Ética a Nicômaco de Aristóteles, também S. Tomás de Aquino, seguindo aqui a Aristóteles, afirma que o fim do homem é a contemplação:

"A perfeita felicidade consiste na contemplação da verdade" (13).

"A felicidade é maximamente encontrada na operação da sabedoria" (14).

"A felicidade maximamente consiste na operação da contemplação" (15).

"A perfeita felicidade do homem consiste na contemplação do intelecto" (16).

"A vida especulativa compara-se à vida moral assim como a divina à

humana" (17).

"Esta vida é encontrada perfeitissimamente nas substâncias separadas; nos homens, porém, imperfeita e como que participativamente. E, todavia, este pouco é maior do que todas as outras coisas que há no homem" (18).

Conforme veremos, as implicações contidas em afirmações como estas irão colocar o homem em uma perspectiva de horizontes amplíssimos; dela surgirá uma primeira conseqüência prática para a educação:

"Se o homem, por natureza, tende para a contemplação, a Universidade, (a educação), deve realizar em termos institucionais este anseio fundamental da natureza humana" (19).

Como, porém, pode o homem alcançar tal objetivo? O Comentário à Ética a Nicômaco, que no seu livro X, conforme

vimos, afirma que o fim do homem e a sua felicidade consistem na contemplação, é na realidade um profundo estudo dos meios pelos quais o homem se eleva à mesma. Toda esta obra pode ser vista como um texto de filosofia da educação no mesmo sentido e mais ainda do que a República de Platão tem sido assim considerada.

Levar o homem à contemplação é, pois, a finalidade última de todo esforço educacional, segundo os textos filosóficos de Santo Tomás de Aquino. Porém, temos ainda uma outra faceta do mesmo problema: este esforço educacional não pode se limitar apenas ao trabalho do educador. Em seus textos de filosofia, comentando Aristóteles, Santo Tomás de Aquino coloca a felicidade do homem, a tanto quanto pode chegar a razão humana sem o auxílio dos dados da revelação, como estando na contemplação. Mas no Comentário à Política ele explica como a sociedade perfeita não é aquela que apenas tutela a liberdade dos cidadãos, mas aquela que garante efetivamente todas as possibilidades para estes chegarem a ser felizes. Não é somente para viver, mas para viver felizes, que os homens estabeleceram entre si a sociedade, já que é a finalidade dela a felicidade na vida. Portanto,

"quando se deseja investigar qual a melhor forma de governo, deve-se começar a expor qual é o gênero de vida que se deve preferir a todos os demais" (20).

Temos, pois, aqui, uma concepção de educação que, mediante o

tema da contemplação, pressupõe também toda uma ordenação política. O notável desta relação entre os fins da educação e a ordenação política é que, segundo ela, no sistema perfeito de governo, é a sociedade política que deve ordenar-se para o fim do homem, que são os mesmos fins da educação, e não a educação que deve ordenar-se ao fim da sociedade política.

Não está isso em flagrante contraste com aquilo que a sociedade contemporânea pratica? Senão vejamos o que Cláudio Abramo, matemático e filósofo, escreveu na Folha de São Paulo em meados de 1991, num artigo sobre educação:

> ***"Não é a falta de educação que causa o subdesenvolvimento. É o subdesenvolvimento que é a origem da ausência de educação adequada. As sociedades somente investem recursos na educação quando têm alguma idéia dos motivos pelos quais se deve fazer isso. O fundamental para a formulação das políticas educacionais é a existência de uma política industrial de longo prazo, que especifique as metas de produção em algumas áreas chaves. Disso decorre a necessidade de formar anualmente milhares de***

engenheiros, de químicos industriais, etc., com determinadas habilidades. Daí derivam as exigências aos egressos dos cursos secundários e assim por diante, em cascata, até o primeiro ano do primeiro grau" (21).

Qual é o cosmos, - se é que existe - , em que está inserida esta concepção de educação? A gravidade das questões colocadas por Santo Tomás de Aquino fica manifesta quando se percebe até que ponto a manipulação do ser humano pode parecer legítima para toda uma sociedade quando ela se propõe a relegar tais questões ao esquecimento.

(1) Quaestiones Disputatae De Veritate: Q.11 a.1. Ibidem, C.30.
(2) Idem, loc. cit..
(3) Teixeira, Anísio: "Filosofia e Educação"; in Educação e o mundo moderno; São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1977; pg. 9.
(4) Lauand, Luiz

Jean: O que é a Universidade; São Paulo, EDUSP-Perspectiva; 1987; pgs. 23-4.
(5) Summa contra Gentiles, I, 1.
(6) Azevedo, Fernando: "Introdução ao Manifesto de 1932"; in A Educação entre Dois Mundos; São Paulo, Melhoramentos; pg. 50.
(7) Summa contra Gentiles, III, 97. (8) Idem, II, 45.
(9) Vlastos, Gregory: O Universo de Platão; Brasília; Editora Universidade de Brasília; 1987; pgs. 11-12.
(10) Summa Theologiae, I, q.2 a.3. (11) Idem, loc. cit..
(12) Pieper, Josef: in "O que é Filosofia" e "Felicidade e Contemplação"; citado em Lauand, L. J.:

"O que é Universidade", pg 69.
(13) In Libros Ethicorum Expositio, L. X, l. 10, 2092. (14) Idem, L. X, l. 10, 2096. (15) Idem, L. X, l. 10, 2097. (16) Idem, L. X, l. 11, 2104. (17) Idem, L. X, l. 11, 2106. (18) Idem, L. X, l. 11, 2110. (19) Lauand, L. J.: "O que é Universidade", pg. 77.
(20) "Qui vult facere inquisitionem certam et convenientem de republica optima simpliciter necesse habet prius considerationem facere quae vita sit eligibilissima simpliciter". Cfr. In Libros Politicorum Expositio, L. VII, l. 1, 1047. Santo Tomás comentou os três primeiros livros; posteriormente

um de seus alunos, com base nas obras de S. Tomás, terminou a redação de todo o Comentário. A partir daí o Comentário tem sido publicado como um só todo, com uma indicação do local em que termina o texto de Santo Tomás e se inicia o texto segundo S. Tomás.

(21) Abramo, Claudio Weber: "Ilusões Rumo ao Abismo", in Folha de São Paulo, 5 de julho de 1991.

n

2. Fontes de referência fundamentais.

Conforme afirmamos, iremos nos basear ao longo deste trabalho nos textos filosóficos de Santo Tomás de Aquino. Por textos filosóficos não entenderemos aqui apenas as obras de S. Tomás cujos títulos afirmem explicitamente tratar-se de um trabalho filosófico; entenderemos por textos filosóficos todas aquelas passagens das obras de Santo Tomás de Aquino, qualquer que seja o seu título, em que haja algum argumento cuja validade não dependa necessariamente de algum princípio que somente possa ser conhecido por meio da Revelação.

Desta maneira, não serão apenas os Comentários de Santo Tomás às obras de Aristóteles que serão considerados textos filosóficos; todas as passagens, mesmo de uma obra como a Summa Theologiae, desde que contenham argumentos cuja validade não dependa necessariamente de um dado revelado, serão consideradas neste trabalho como textos filosóficos.

Para julgar, portanto, se um texto deve ser tido como filosófico não será relevante a presença ou a ausência de citações das Sagradas Escrituras; se a citação das Sagradas Escrituras for utilizada apenas como um exemplo, do qual independa o valor do argumento, o texto será considerado filosófico. Por este critério, a maior parte da Summa contra Gentiles, apesar das copiosíssimas citações de passagens das Escrituras, será, não obstante isso, uma obra filosófica. Já algumas passagens dos comentários a Aristóteles, por outro lado, poderão pelos mesmos critérios não ser considerados textos filosóficos.

Os principais textos de S. Tomás de que faremos uso serão, em primeiro lugar, os comentários às obras de Aristóteles, isto é, o Comentário aos Livros da Interpretação, o Comentário aos Segundos Analíticos, o Comentário à Física, o Comentário ao De Anima, o Comentário à Metafísica, o Comentário à Ética a Nicômaco, o Comentário à Política, e o De Ente et Essentia, que é como que um prolongamento do Comentário à Metafisica, embora, na ordem cronológica, o De Ente et Essentia seja um dos primeiros trabalhos de Tomás de Aquino, escrito muitos anos antes do Comentário à Metafísica. Em segundo lugar, as Quaestiones Disputatae e as duas Summae, a Summa contra

Gentiles e a Summa Theologiae. Este conjunto pode ser considerado, de uma certa maneira, o próprio esqueleto da obra de S. Tomás de Aquino.

Mas, além destes, nos serviremos quando necessário de todas as suas demais obras, qualquer que seja a sua natureza; por exemplo, o Opúsculo sobre os Princípios da Natureza, as Quaestiones Quodlibetales, o Comentário ao Símbolo dos Apóstolos, o Comentário aos Livros das Sentenças, o Comentário ao Livro dos Nomes Divinos, o Comentário ao Livro do Profeta Isaías, etc.

Para evitar prolixidade desnecessária, as citações das obras de S. Tomás e de seus biógrafos originais serão dadas em forma abreviada, contendo apenas o nome da obra e a localização da passagem; na Bibliografia contida no final deste trabalho poderão ser encontradas as referências quanto à edição utilizada.

O mesmo deve ser dito a respeito das citações da Patrologia de Migne, uma obra de quase quinhentos volumes publicada no século passado na França contendo a quase totalidade dos escritos de autores cristãos desde o início do cristianismo até o início dos anos 1200 no Ocidente latino e até a queda de Constantinopla (1453) no Oriente grego. A obra é bastante conhecida e existente em todas as principais bibliotecas do mundo; será citada neste trabalho apenas como PL, isto é, Patrologia Latina, ou PG, isto é, Patrologia Grega.

Nas citações das Sagradas Escrituras, por existirem tantas e tão boas traduções em todas as línguas, excelentes edições críticas do original e até versões oficiais como as Vulgatas latinas, serão mencionadas apenas as localizações das passagens.

3. Plano do presente trabalho.

Expostos assim os objetivos e os métodos do presente trabalho, vamos esboçar-lhe um plano a ser seguido, dividido em dez capítulos.

No primeiro capítulo, do qual estas linhas já fazem parte, fazemos uma introdução e um apanhado de notas biográficas sobre a vida e a obra de S. Tomás de Aquino.

No segundo capítulo, com base no Comentário ao Livro X da Ética, mostraremos como o fim do homem é a felicidade e como esta felicidade, não considerando os dados da Revelação, reside na contemplação; mostraremos, em seguida, a concepção de educação que daí se origina.

No terceiro capítulo, examinaremos os pressupostos históricos desta concepção de educação cuja finalidade última é a contemplação.

No quarto capítulo, examinaremos os pressupostos psicológicos que fundamentam esta forma de educação.

No quinto e sexto capítulos trataremos a respeito dos requisitos pedagógicos imediatos para a contemplação.

No sétimo capítulo trataremos dos requisitos pedagógicos remotos para a contemplação.

No oitavo capítulo abordaremos os pressupostos metafísicos desta concepção de educação.

No nono capítulo passaremos aos pressupostos políticos da educação para a contemplação.

Finalmente, no décimo capítulo, a que denominaremos de Perspectiva Teológica, fugiremos à metodologia que terá sido seguida em todo este trabalho e apontaremos sumariamente que modificações trariam ao quadro precedente da educação os textos teológicos de S. Tomás de Aquino. De fato, o pensamento

completo de S. Tomás de Aquino só poderia ser exposto levando-se em conta seus trabalhos considerados teológicos, não apenas naquilo que eles contém de filosófico, mas também naquilo que contém de propriamente teológico. Tal como no pensamento filosófico, o pensamento teológico de S.Tomás de Aquino contém muito do que há de melhor em todos os teólogos que o precederam; uma exposição completa do assunto, porém, ultrapassaria os objetivos do presente trabalho, de modo que nos restringiremos a apontar diretivas gerais com o fim de uma melhor compreensão dos limites do presente trabalho.

4. Notas Biográficas sobre Santo Tomás de Aquino.

O nascimento de Tomás de Aquino ocorreu, com certeza, entre os anos 1225 e 1227, em Rocasecca, cidade próxima a Nápoles, na Itália. Era Tomás filho do Conde Landolfo de Aquino e da Condessa Teodora, que viviam no castelo de Rocasecca, aparentados com a nobreza alemã, e com as casas reinantes da Espanha e da França (22).

A data correta do nascimento de Santo Tomás, entretanto, tem sido objeto de longos debates entre os estudiosos (23). A posição mais comumente aceita, segundo João Ameal, é a definida por P. Mandonnet em um estudo publicado na Revue Thomiste em 1914, segundo o qual Tomás teria nascido em 1225, em alguma data anterior ao dia 7 de março (24).

Seu discípulo e principal biógrafo, Guilherme de Tocco, nos conta uma curiosa história sobre seu nascimento, ouvida da filha da irmã de Santo Tomás:

"Estando sua mãe, a senhora Teodora, ilustre tanto pelos costumes como pela fama de seus pais, no castelo de Rocasecca situado nos limites da Campânia, visitou-a o irmão Buono, melhor pela vida e pela

religião, que levava vida de eremita com vários outros em uma montanha próxima e era tido como santo pelos homens daquela região, dizendo-lhe:

`Alegra-te, senhora, porque estás grávida, e darás à luz um filho, ao qual chamarás Tomás. Tu e teu marido pensarão em fazer dele um monge no mosteiro de Monte Cassino, no qual repousa o corpo de São Bento, com a esperança

de que, promovido ao elevado cargo (de abade), possa alcançar os grandes rendimentos desse mosteiro. Mas Deus disporá de modo diverso para com ele, pois será frade da Ordem dos Pregadores e já em vida será tão famoso pela ciência e pela santidade que em seu tempo em todo o mundo não se poderá encontrar outro igual' " (25).

De fato, com a idade de cinco anos, Santo Tomás foi confiado à custódia dos beneditinos de Monte Cassino, que já na época tinham como educadores uma fama universal. Seu tio Sinibaldo era, ademais, o abade do mosteiro (26). Sua permanência em Monte Cassino durou aproximadamente nove anos, até quando, estando Tomás com cerca de 14 anos, a abadia foi ocupada

pelas tropas de Frederico II. Seu tio Sinibaldo devolveu-o ao castelo da família, para logo em seguida ser encaminhado à Universidade de Nápoles (27).

"Que se sabe da vida de Tomás em Monte Cassino?",

pergunta João Ameal.

"Pouco, mas o bastante para desde logo ficar definido o seu perfil moral. Envolto no hábito negro dos beneditinos, ajuda à Missa, toma parte nas procissões e cerimônias da Igreja, aprende a ler o Latim e a cantar os Salmos nos ofícios sagrados, diante do imenso antifonário do mosteiro cujas páginas volteia, uma a uma.

Aos dez anos,

Tomás, que já lê e escreve corretamente, estuda os primeiros elementos de Latim, de Aritmética e de Gramática. Aos treze, conhece grande parte do Saltério, dos Evangelhos, das Epístolas de São Paulo. O abade Sinibaldo, seu tio e preceptor, encaminha-o também às obras primas da patrística: os escritos morais de São Gregório Magno, as cartas de São Jerônimo, os fragmentos mais acessíveis de Santo Agostinho.

Precocemente, contudo, mostra-se pensativo e taciturno. Dir-se-á que já pesam no seu

espírito, aberto muito cedo aos mais largos horizontes, as interrogações decisivas da metafísica. Horas seguidas, queda-se em uma contemplação misteriosa. Certo dia, a um frade que lhe pergunta qual a razão de seu alheamento, responde, com um olhar que se perde em distâncias remotas:

- "Que é Deus?",

episódio em que Guilherme de Tocco vê um nítido presságio" (28).

Foi o próprio abade Sinibaldo que,

"notando no jovem indícios tão certos e maduros da futura perfeição e as primeiras sementes da futura colheita das Escrituras",

diz o biógrafo Guilherme de Tocco,

"aconselhou Landolfo a enviá-lo a Nápoles para estudar" (29).

Seguindo a orientação pedagógica de então, continua João Ameal (30), consagra-se Tomás de Aquino ao estudo das chamadas Artes Liberais, divididas em dois grupos: as que constituem o Trivium, isto é, a gramática, a retórica e a dialética; e as que constituem o Quadrivium, isto é, a aritmética, a geometria, a astronomia e a música.

Seu mestre no Trivium foi Pedro Martinus; seu mestre no Quadrivium foi Pedro da Irlanda, célebre por alguns comentários a algumas obras de Aristóteles que começavam a ser redescobertas pelo ocidente cristão.

"A influência exercida por este professor no espírito de Tomás foi profunda, principalmente porque",

diz João Ameal,

"foi ele quem atraíu pela primeira vez a atenção de Tomás para o nome e a obra de Aristóteles. Este simples fato marca um lugar a Pedro da Irlanda na história do pensamento humano: ter sido, provavelmente, o instrumento do encontro inicial entre Santo Tomás de Aquino e Aristóteles" (31).

"Os progressos do moço em Nápoles",

prossegue João Ameal,

"são rápidos e sensíveis. Afirma Guilherme de Tocco, de acordo com o depoimento de seus contemporâneos, que nas aulas o seu gênio começou a brilhar por tal forma e sua inteligência a revelar-se tão perspicaz que repetia aos outros estudantes as lições dos mestres de maneira mais elevada, mais clara e mais profunda do que as tinha ouvido" (32).

Foi durante sua estadia na Universidade de Nápoles, enquanto estudava o Trivium e o Quadrivium, que Tomás ficou conhecendo os padres dominicanos, sacerdotes pertencentes a

uma ordem recém fundada na Igreja por São Domingos, cuja regra obrigava seus membros de modo especial à oração, ao estudo e ao ensino. Tratando da vida do bem aventurado Jordão da Saxônia, um dos primeiros dominicanos, seu biógrafo contemporâneo, Gerardo de Frachet, diz que certa vez um homem do povo aproximou-se de Frei Jordão e lhe indagou sobre qual fosse a regra que ele professava; ao que mestre Jordão respondeu:

"A regra dos frades pregadores é esta: viver honestamente, estudar e ensinar; as mesmas coisas que pediu Davi ao Senhor quando disse: `Ensinai-me, Senhor, a bondade, a ciência e a disciplina'" (33).

Uma ordem assim organizada, e que vivia ainda no fervor de seus primeiros anos de fundação, pois tinha sido fundada apenas vinte anos antes, deveria certamente exercer notável atração sobre um jovem com as qualidades de Tomás de Aquino. Assim como ele, os dominicanos eram também novos em Nápoles; seu convento tinha sido fundado nove anos antes da chegada de Tomás, e passou a contar com as freqüentes visitas do estudante.

Provavelmente após os sete anos de estudos exigidos pelos ciclos do Trivium e do Quadrivium (34), Tomás ingressou por volta dos 20 anos de idade na Ordem dos Dominicanos. Por motivos de segurança, pois sua família ainda abrigava o desejo de vê-lo abade de Monte Cassino, Frei João Teutônico, mestre geral da Ordem Dominicana, enviou Tomás para Paris e logo em

seguida para Colônia, no Império Germânico, onde,

"sob a direção de frei Alberto (Santo Alberto Magno), mestre de Teologia da mesma ordem, floresceu um Studium Generale" (35).

Ali Santo Alberto Magno vinha empreendendo um trabalho de interpretação e assimilação de toda a obra de Aristóteles.

"Nossa intenção",

escreveu ele no início do seu Comentário à Física de Aristóteles ,

" é tornar compreensível aos latinos todas as partes da obra de Aristóteles" (36).

"O encontro de Tomás de Aquino com Alberto Magno representa um fato de extraordinária transcendência na história do pensamento",

continua João Ameal.

"Pode-se dizer que os dois foram colaboradores necessários à edificação do mais vasto e consistente sistema filosófico de todos as épocas. Santo Alberto recebeu com justiça o título de Doutor Universal, pela sua desmedida pirâmide de conhecimento; colocando diante de seu discípulo uma variedade opulentíssima de temas. Se a visão de

Tomás não tivesse sido assim de início estimulada pelo mestre e alargada nos mais diferentes sentidos, talvez o monumento tomista não alcançasse a majestade soberana a que se elevou" (37).

Desta época é novamente o testemunho de Guilherme de Tocco:

"Frei Alberto, mestre em Teologia, era tido também como singular em todas as ciências. Tendo ali chegado o jovem Tomás, ouvindo-o ensinar coisas admiráveis e profundas em todas as ciências, muito alegrou-se por ter encontrado aquilo que buscava e de onde pudesse

beber avidamente aquilo de que tinha sede.

Começou de modo admirável a falar pouco e permanecer no silêncio; tornou-se assíduo no estudo e devoto na oração, recolhendo interiormente na memória aquilo que posteriormente derramaria em seus ensinamentos.

Como se escondesse, porém, sob o véu de uma admirável simplicidade, seus irmãos começaram a chamá-lo de `boi mudo'.

Desconhecendo, assim, a opinião humana a perfeição de seu aproveitamento, mestre Alberto deu início às suas preleções sobre o Livro dos Nomes

Divinos do Bem-aventurado Dionísio, às quais o jovem passou a dar ainda maior atenção.

Certo estudante, desconhecendo quanta fosse a virtude da inteligência que nele se escondia, ofereceu-se, movido por compaixão, para repetir-lhe as lições, ao que Tomás, humilíssimo, aceitou com gratidão.

Depois, porém, tendo o jovem iniciado uma repetição, como não conseguisse terminá-la, frei Tomás, como que aceitando uma permissão divina para falar, repetiu toda a lição com distinção, complementando-a ainda com muita coisa que o mestre não havia ensinado.

Pesando-lhe na consciência ocultar o que havia ouvido, seu colega indicou a mestre Alberto haver descoberto no jovem Tomás um inesperado tesouro de sabedoria. Encarregou então o mestre a Tomás de responder, no dia seguinte diante de todos, a uma questão muitíssimo difícil, o qual, se pela humildade não o quisesse fazer, o fêz, todavia, pela obediência.

No dia seguinte, após ter-se dado à oração e recomendado humildemente a Deus, antepondo à questão do mestre uma certa distinção, Tomás pôde respondê-la a contento.

Não satisfeito, mestre Alberto acrescentou-lhe mais quatro

argumentos tão difíceis de serem respondidos que pensou com isto ter colocado a conclusão da questão. Frei Tomás, porém, a elas conseguiu responder tão brilhantemente que levou mestre Alberto a dizer:

`Nós chamamos a este jovem de boi mudo, mas ele ainda dará tamanho mugido na doutrina que soará em todo o mundo'.

Tomás, porém, que tinha alicerçado os fundamentos de seu coração na humildade, não se ensoberbeceu pelo testemunho de um tão grande mestre, nem por tão honrado ato escolar. Nem alterou seu costumeiro exemplo de simplicidade, observando sempre o mesmo modo de vida

com que tinha iniciado, embora o mestre passasse a confiar-lhe todos os atos escolares mais difíceis por vê-lo muito mais adiantado do que os demais colegas" (38).

Foi em Colônia que Tomás de Aquino começou a ensinar sob a direção de Santo Alberto, e foi ainda nesta cidade que foi ordenado sacerdote pelo arcebispo de Colônia Conrado de Hochstaden. Provavelmente foi também em Colônia que escreveu o De Ente et Essentia e que principiou a comentar os Livros das Sentenças de Pedro Lombardo (39).

Em 1252, aos 27 anos, Tomás de Aquino foi transferido para Paris, com o fim de lecionar em sua famosa Universidade, ali permanecendo até 1259, quando devia já contar com 34 anos. Foi nesta sua primeira estada em Paris que escreveu o Comentário aos Livros das Sentenças de Pedro Lombardo e as Quaestiones Disputatae De Veritate (40).

Dos 34 aos 44 anos Santo Tomás de Aquino lecionou em vários centros de estudos da Itália. Durante três anos foi professor em uma escola de Teologia anexa à Cúria Romana e teólogo consultor do Papa (41). Desta época datam os principais comentários aos livros de Aristóteles, copiosamente citados no presente trabalho, como o Comentário à Fisica, o Comentário à Metafísica e especialmente o Comentário à Ética. Datam desta época também a impressionante Summa contra Gentiles, que representou para S. Tomás de Aquino como que uma preparação para que pudesse escrever depois a monumental Summa Theologiae. É também desta época que provém a concepção e o planejamento da Summa Theologiae, bem como a redação da primeira das três partes em que se divide esta obra (42).

Dos 44 aos 47 anos Tomás de Aquino voltou a lecionar na Universidade de Paris. Neste período escreveu outros comentários a Aristóteles, como o Comentário ao Livro da Interpretação, o Comentário aos Segundos Analíticos, o Comentário ao De Anima e o Comentário à Política, este incompleto e terminado pelo seu discípulo Pedro de Alvernia. Da Summa Theologiae redigiu também a segunda de suas três partes (43).

Na Páscoa de 1247, com 47 anos completos, Santo Tomás retornou à Itália, onde lecionou na Universidade de Nápoles durante dois anos.

Durante estes dois anos escreveu o Comentário ao Livro De Causis e a terceira parte da Summa Theologiae, da qual completou as questões referentes a Cristo e a maior parte das referentes aos Sacramentos; preparava-se para escrever talvez aquela que seria a parte mais sublime da Summa Theologiae, em que descreveria o Paraíso, quando, durante a Missa que celebrava na manhã de 6 de dezembro de 1273, recebeu uma revelação proibindo-o de continuar escrevendo e aguardar seu breve trânsito para a vida eterna, o que veio ocorrer a 7 de março do ano seguinte, com a idade de 49 anos (44).

Mencionamos aqui a cronologia apenas de alguns dos livros de Santo Tomás de Aquino que serão mais citados neste trabalho; mas, além destes, Santo Tomás de Aquino escreveu uma infinidade de outros trabalhos. Comentou, além dos livros já citados de Aristóteles, outros livros deste mesmo filósofo, quase todos os livros das Sagradas Escrituras, o Livro dos Nomes Divinos de Dionísio Areopagita e várias obras de Boécio; escreveu inúmeros trabalhos próprios de filosofia, dos quais o De Ente et Essentia é um exemplo; várias obras de Teologia, além das duas Summae e dos Comentários aos Livros das Sentenças; pelo menos três livros de Política, além do próprio Comentário à Política de Aristóteles; diversas Quaestiones Disputatae, das quais as principais são as De Veritate, as De Potentia, as De Anima, as De Malo, e várias menores, e também as Quaestiones Quodlibetales.

Referências

(22) Manser, G. M.: La Esencia del Tomismo; Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas Instituto "Luiz Vives" de Filosofia, 1953; pg. 14.
(23) Ameal, João: São Tomás de Aquino; Porto, Livraria Tavares Martins, 1956; pg. 10.
(24) Mandonnet, P.: in Revue Thomiste, XXII, 1914, pgs. 652-664, segundo nota de João Ameal à pg. 10 da obra citada na nota 23.
(25) Guillelmus de Tocco:"Vita S.Thomae Aquinatis", C.1.
(26) Manser, G. M.: o.c.; pgs. 14-5.
(27) Nascimento, Carlos A. R.: Santo Tomás de Aquino, o

**Boi mudo da Sicília; São Paulo, EDUC, 1992; pg. 12.
(28) Ameal, João: o.c., pgs. 13-4.
(29) Guillelmus de Tocco: Vita Sancti Thomae Aquinatis, C.5.
(30) Ameal, João: o.c.; pg. 17. (31) Ibidem, loc. cit.. (32) Ibidem, pg. 18.
(33) Frachet, Gerardo: Vida de los Frailes Predicadores; in Santo Domingo de Guzman, su vida, su orden, sus escritos; Madrid, BAC, 1947; pg. 622.
(34) Manser, G. M.: o.c.; pg. 16.
(35) Guillelmus de Tocco: Vita Sancti Thomae Aquinatis, C. 12.
(36) Ameal, João: o.c., pg 5l. (37) Ibidem, pg. 53.
(38) Guillelmus de Tocco: Vita Sancti Thomae Aquinatis, C.12.**

(39) Ameal, João: o.c., pg. 57, pg. 63; Manser, G. M.: o.c., q. 17. Quanto ao De Ente et Essentia, sua data é encontrada em quase todas as tábuas cronológicas das obras de S. Tomás.
(40) Manser, G. M.: o.c. pg. 19.
(41) Ameal, João: o.c., pg. 85. (42) Manser, G.M., o.c., pg. 20.
(43) Ibidem, pg. 22; Pirotta, P. F. Angelus M.: Editoris Praefatio; in Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis Librum De Anima Commentarium; Turim, Marietti, 1948; pg. VII. Spiazzi, P.F. Raymundus: Introductio Editoris; in Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici in

Libros Politicorum Expositio; Turim, Marietti, 1951; pg. XXVI.

(44) Ameal, João: o.c., pg 144.

5. Santo Tomás e a Vida Contemplativa.

Como foi possível, em apenas 25 anos de magistério, em uma época em que não havia imprensa, em que bibliotecas eram escassas e pequenas, e as viagens eram feitas a pé, uma atividade intelectual tão prodigiosa?

Os testemunhos de sua época, que nós recolhemos principalmente da biografia de Guilherme de Tocco, seu discípulo, nos dão uma idéia de como ele estudava e trabalhava; podemos daí compreender de onde manava a fonte prodigiosa de sua atividade, e termos uma compreensão inicial mais perfeita daquilo a que ele se referia quando falava da vida contemplativa.

Diz o biógrafo, contemporâneo de Tomás, Guilherme de Tocco, que

"nada do que Tomás pôde ler, com a iluminação divina, pôde deixar de explicar. No que fica visível que Deus o tinha escolhido para a investigação da verdade, pois o iluminou mais do que a todos os outros, pois nunca colocou pelo pecado obstáculos

diante de Deus para que, através da oração, não pudesse buscar a verdade. De onde que Deus, enquanto ele vivia, mostrou a todos um evidente milagre, isto é, como em tão pouco tempo, nos seus 25 anos de magistério, duas vezes indo e voltando da Itália e Paris, pôde escrever tantos livros, discutir tão profundamente tantas questões e ensinar tantas coisas novas" (45).

"Este doutor entregou-se para isto totalmente às coisas do alto, e foi contemplativo de um modo inteiramente admirável.

Totalmente entregue às coisas celestes, na maior parte do tempo estava ausente dos sentidos, de tal modo que mais se supunha estar ele onde o seu espírito contemplava do que onde permanecia sua carne" (46).

"Ademais, durante o tempo da noite, dedicado pelos homens ao repouso, Tomás, após um breve sono, permanecia em seu quarto ou na igreja imerso em oração, para que orando merecesse aprender aquilo que deveria após a oração escrever ou ditar" (47).

"Todas as vezes em que queria estudar, disputar, ler, escrever, ditar, antes se entregava ao segredo da oração, para que encontrasse as coisas de Deus no segredo da verdade; pelo mérito de sua oração, assim como se aproximava com as questões de que tinha dúvida, do mesmo modo saía dela ensinado" (48).

Foi assim

"que escreveu um livro, intitulado Summa contra Gentiles, profundo pela sutileza e pela novidade das razões, em que mostrou de modo admirável o que já possuía pelo seu engenho e o que obtinha pela oração e pelo rapto da mente em Deus. De fato, freqüentemente foi visto totalmente alheio aos sentidos, atento como sempre às revelações divinas" (49).

"Indício certo de sua admirável memória era não somente o hábito da ciência, que ele possuía na alma tal como se a possuísse no livro; mas também aquela obra admirável que a mando do Papa Urbano, de feliz memória,

compôs sobre os quatro Evangelhos, em que citava de memória a maior parte das obras dos santos que ele tinha tido diante dos olhos nos volumes que tinha lido em diversos mosteiros, todas as quais retinha em sua memória" (50).

"Como pôde compor tantos livros em tão breve tempo, Deus o mostrou admiravelmente por outros indícios. Este doutor, de fato, algumas vezes ditava assuntos diversos a três e às vezes até a quatro escritores simultaneamente em seu quarto, de modo que parecia Deus infundir-lhe em sua mente diversas verdades simultaneamente, o que não poderia fazer ao mesmo tempo

sem um milagre manifesto" (51).

"Tanta era a abstração da mente de Tomás, que às vezes não percebia estar sendo lesado em seu corpo. Certa vez os médicos acharam por bem cauterizar sua tíbia; ao que Tomás disse ao colega que estava consigo:

`Quando eles vierem com o fogo, faça-me o favor de me avisar'.

Estando então no lugar em que deveria realizar-se a cauterização, ao iniciar-se a cauterização levantou-se a tamanha abstração que sequer percebeu o fogo que queimava a sua perna; de fato, sequer moveu a perna do local em que estava" (52).

"Outra vez, estando Tomás em seu quarto a ditar um livro sobre a Trindade, tomou uma vela em sua mão e disse ao que escrevia:

`Seja o que for que vejas em mim, cuida-te de não me chamares'.

Então, abstraído na contemplação, depois de uma hora a vela se consumiu e o fogo alcançou seus dedos, aí os tocando demoradamente sem que o Doutor os sentisse; ao contrário, continuou segurando o próprio fogo sem sequer um movimento dos dedos, até que ele por si só se apagou" (53).

Referências

(45) Guillelmus de Tocco: Vita Sancti Thomae Aquinatis, C. 17. (46) Ibidem, C. 43. (47) Ibidem, C. 29. (48) Ibidem, C. 30. (49) Ibidem, C. 17. (50) Ibidem, C. 17, 41. (51) Ibidem, C. 17. (52) Ibidem, C. 47. (53) Ibidem, C. 47.

6. A morte de Tomás de Aquino.

Podemos ter uma noção mais profunda, por meio destes testemunhos, da perfeição daquilo que S. Tomás de Aquino entendia por vida contemplativa. Esta, no seu último ano de vida, se acentuou e atingiu um ponto culminante. A este respeito, porém, passamos a palavra a João Ameal, embora em sua narrativa ele se baseie também em Guilherme de Tocco.

O último ano da vida de Tomás de Aquino, diz João Ameal, é assinalado por diversos acontecimentos extraordinários que o mostram, de dia para dia, cada vez mais irresistivelmente chamado às intimidades sobrenaturais.

Já no convento de Nápoles frei Domingos de Caserta repara que Tomás desce de seu quarto antes das matinas e vai até à igreja. Apenas o sino toca e supõe os companheiros prestes a despertar, volta para cima, como se não quisesse ser descoberto.

Frei Domingos resolve um dia saber o que se passa. Levanta-se mais cedo e, ao ver o Doutor Angélico sair da cela, segue-o, oculto, à capela de São Nicolau. Aí surpreende o mestre dominicano imerso em profunda oração. E, com grande espanto, observa que seu corpo se levanta no ar, dois palmos acima do nível do solo. Dentro de alguns momentos, na penumbra silenciosa da capela, soa uma voz misteriosa, que vem do crucifixo erguido no altar:

"Tomás, escreveste bem sobre mim. Que receberás de mim como recompensa pelo teu trabalho?"

De joelhos, transportado de fé, Tomás exprime na resposta a plenitude de seu ardor místico:

***"Senhor,
nada
senão
Vós!"***

Depois de narrar esta cena prodigiosa, Tocco informa que o mestre trabalha então na terceira parte da Summa Theologiae, e pouco mais escreverá. Se o Senhor lhe fala de recompensa, é sinal do fim de suas canseiras.

De fato, não decorre muito tempo sem que Tomás atinja a maior altura de sua vida visível. É no dia 6 de dezembro de 1273, quando celebra Missa, na mesma capela de São Nicolau. Bruscamente, opera-se nele grande mudança, que impressiona a todos os assistentes. Finda a Missa, não volta a escrever e deixa mesmo por acabar a terceira parte da Summa, logo após ter terminado o tratado da Eucaristia.

Desgostoso, ao vê-lo cada vez mais afastado dos tratos habituais, observa-lhe o seu secretário frei Reginaldo de Piperno:

***"Mestre, como
abandonais
uma obra tão
vasta, que
empreendestes
para a glória
de Deus e
iluminação do
mundo?"***

Tomás replica:

"Não posso mais."

Pouco tempo depois, acompanhado de Reinaldo, vai o Doutor Angélico visitar sua irmã, a Condessa Teodora de Sanseverino, de quem é especialmente amigo. Estranha-o Teodora, que, surpreendida, indaga ao seu confidente:

"Que é isto? Frei Tomás está tão distraído que mal me falou!"

Piperno, melancólico, esclarece-a:

"Anda assim desde a festa de São Nicolau. Deixou mesmo, por completo, de escrever."

E torna a insistir, repetidas vezes, com o mestre, para que lhe explique a razão de sua apatia. Até que Tomás declara de novo, com mais firmeza e veemência:

"Peço-te, pela caridade que tens agora por mim, que não transmitas a ninguém, enquanto eu viva, o que te disser."

E acrescenta, peremptório:

"Tudo que escrevi até hoje, parece-me unicamente palha, em comparação com aquilo que vi e me foi revelado" (54).

Algumas semanas mais tarde, Tomás de Aquino foi convocado pelo Papa para se apresentar ao Segundo Concílio Ecumênico de Lião; junto com seu secretário Reginaldo e Tiago de Salerno empreende uma viagem até à França.

No meio do caminho, próximo a Fossa Nova, Tomás ficou doente; foi acolhido no mosteiro cisterciense daquela cidade e aí veio a falecer.

Antes de falecer voltou a manifestar-se mais uma vez sobre o

ocorrido no dia 6 de dezembro do ano anterior; sobre este assunto, porém, com mais lastro, voltaremos a falar nas páginas finais deste trabalho.

Referências

(54) Ameal, João: o.c., pgs. 143-5.

7. Conclusão.

Destas últimas notas biográficas sobre Tomás de Aquino resulta uma outra imagem, mais real e mais profunda, do sentido que S. Tomás atribuía às passagens que já citamos de seu Comentário à Ética, nas quais ele se expressa sobre a excelência da contemplação. Aquelas, por exemplo, em que, quando comentava Aristóteles, S. Tomás afirma que

"a perfeita felicidade do homem consiste na contemplação da verdade".

De fato, que alcance Tomás não via nestas palavras, se quando ainda jovem de 12 ou 13 anos, antes de ter lido Aristóteles pela primeira vez, já havia perguntado aos seus professores em Monte Cassino

"Que é Deus?",

e o simples modo como fêz esta pergunta foi suficiente para que aquele momento ficasse gravado para sempre na História?

Que compreensão não deve ter tido este jovem quando posteriormente, em Nápoles ou em Colônia, ficou sabendo pela primeira vez que Aristóteles tinha afirmado que

"a felicidade do homem é maximamente encontrada na operação da sabedoria"?

E que força não adquirem no contexto de sua vida aquelas outras suas sentenças do comentário a Aristóteles:

"A vida especulativa compara-se à vida moral assim como a divina à humana";

e também:

"Esta vida é encontrada perfeitissimamente nas substâncias separadas; nos homens, todavia, imperfeitamente e como que participativamente; e, todavia, este pouco é maior do que todas as outras coisas que há no homem."

Ao longo deste trabalho tentaremos trazer à luz as implicações profundas de quanto expusemos brevemente nesta introdução.

A EDUCAÇÃO SEGUNDO A FILOSOFIA PERENE

Capítulo II

O fim último do homem

1. Introdução.

Na introdução a este trabalho dissemos que, segundo Santo Tomás de Aquino, toda filosofia se articula em torno da questão do fim:

"o nome de sábio, simplesmente considerado, está reservado àquele cuja consideração versa sobre o fim de todas as coisas" (1).

O conhecimento do fim, é, portanto, o ponto de partida da filosofia em geral, e, de um modo especial, das filosofias particulares, como a filosofia da educação; é o "problema fundamental dos fins da educação", na expressão de Fernando de Azevedo.

Dissemos também que na filosofia perene o problema dos fins, mesmo em educação, não é um problema apenas metodológico, mas também cosmológico, porque o que se observa é que o mundo em que o homem está inserido possui uma ordenação intrínseca, independente da subjetividade humana, e ordenação

significa ordenação a um fim.

Em Pedagogia, portanto, segundo a filosofia perene, não se pode postular um fim arbitrário para o sistema educacional, apenas para dar coerência e proporção entre os diversos meios que serão usados para educar o aluno. Não se pode também estabelecer como fim do sistema educacional objetivos impostos por circunstâncias de mercado, por programas políticos, por necessidades militares, ou outras metas baseadas em utilidades imediatas em geral.

Nada impede que o homem construa um sistema educacional baseado em fins como estes, o que têm sido feito, até em excesso, no mundo contemporâneo. Não será difícil, porém, para o sábio, apontar inúmeras contradições em uma educação que assim se organiza. Estas contradições têm suas raízes na contradição fundamental existente entre a educação assim organizada e a ordem mais vasta e profunda que se observa na natureza.

Referências

(1) Summa contra Gentiles, I, 1.

2. Presença no homem da ordem observada no Cosmos.

A maioria dos sistemas educacionais contemporâneos foram construídos sem que se procedesse a uma investigação prévia da ordem cósmica. Os homens que elaboraram as políticas educacionais dos países modernos não pararam para discutir se existe ou não existe uma ordem no Universo; estavam, na maioria dos casos, apenas preocupados com problemas que afligiam de modo imediato as sociedades em que viviam.

Diante de nossas considerações cosmológicas eles poderiam muito bem perguntar que problema haveria em existir um sistema educacional que ignorasse a ordem do Universo. Se for bom para o homem ignorar esta ordem e construir uma sociedade à parte da ordem do cosmos, porque o homem deveria deixar de fazê-lo? Certamente a estética do Universo ficaria comprometida, mas que diferença isto faria para o homem? Se com isto se resolvessem os problemas que afligem a humanidade, por que considerar a ordem do Universo? Se forem atendidas as necessidades das sociedades em que se vive, qual seria o problema em ter uma educação cuja finalidade discrepe da finalidade do cosmos? E, se estas necessidades não forem atendidas, que sentido teria considerar a ordem cósmica? Parece, pois, que a questão importante e básica em educação é bem outra.

Poderia a filosofia, diante destas considerações, indicar alguma razão mais imediato para justificar a intromissão destas considerações cosmológicas em educação?

Devemos responder a esta pergunta com um sim. Sim, pode-se justificar de um modo mais imediato a necessidades destas considerações cosmológicas em educação.

Já mencionamos na introdução a este trabalho que a questão cosmológica implica em uma questão metafísica, assunto sobre o qual voltaremos a falar mais extensamente em outras partes deste trabalho.

Ocorre, porém, que a questão cosmológica implica, além da questão metafísica, também uma questão antropológica, uma

questão em que está envolvida a própria essência do homem. E se isto é assim, teremos, por conseqüência, que agindo contra a ordem cósmica, age-se também e necessariamente contra a essência do homem.

Santo Tomás de Aquino tratou deste problema no início da Prima Secundae da Summa Theologiae. Aí ele afirma que não é apenas no cosmos que se observa a existência de um fim. Ao contrário, a natureza humana é tal que o homem, justamente enquanto homem, age necessariamente tendo em vista um fim.

Cumpre, portanto, investigarmos que fim é este, e se está em consonância com o fim do cosmos.

Este será o assunto do presente capítulo.

3. Antropologia do problema dos fins.

No início da Prima Secundae da Summa Theologiae, Tomás de Aquino afirma que todas as ações propriamente humanas são feitas tendo em vista um fim. É assim que ele explica este fato:

"Nem todas as ações do homem",

diz Tomás de Aquino,

"são ditas humanas. Somente são ditas humanas aquelas que são próprias do homem enquanto homem. Ora, o homem difere das criaturas irracionais pelo fato de ser senhor de seus atos. Portanto, somente serão chamadas propriamente humanas

aquelas ações das quais o homem é senhor. O homem, porém, é senhor de seus atos pela razão e pela vontade, de onde que são ditas ações propriamente humanas aquelas que procedem da vontade deliberada.

As demais ações podem ser ditas ações do homem, mas não propriamente humanas, pois não são do homem enquanto homem.

É manifesto, porém, que todas as ações que procedem de alguma potência, tal

como a vontade ou a inteligência, são causadas por ela segundo a razão de seu objeto. O objeto, porém, da vontade, é o fim ou o bem. Portanto, todas as ações humanas são por causa de um fim" (2).

"Há muitas coisas que o homem faz sem deliberação, nas quais às vezes nem sequer chega a pensar, como quando alguém move o pé ou a mão ou coça a barba. Nestas coisas o homem não

age por causa de um fim, mas também estas ações não são propriamente humanas, pois não procedem de uma deliberação da razão que é o princípio próprio das ações humanas; podem ter um fim imaginado, não porém conferido pela razão" (3).

Portanto, segundo Tomás de Aquino, em todas as ações propriamente humanas verifica-se a existência de um fim.

É preciso agora investigar se existe um fim último entre os fins a que as ações humanas se dirigem. Tomás de Aquino responde que sim, que existe este fim último, e a explicação que ele dá é a seguinte:

"É impossível, porém, proceder nos fins até o infinito.

Pois, de fato, em todas as coisas que possuem ordem por si mesmas, é necessário que, se for removida a primeira, sejam removidas todas as demais que se ordenam a esta. É por isto que o Filósofo diz, no VIIIº da Física, que não é possível nas causas moventes proceder até o infinito, porque neste caso já não haveria um primeiro movente e, retirado

este, as demais não poderiam mover-se, pois não se movem a não ser movidas pelo primeiro movente.

Nos fins, porém, encontramos duas ordens: a ordem da intenção, e a ordem da execução. Em ambas estas ordens é necessário haver um primeiro.

Aquilo que é primeiro na ordem da intenção é um princípio que move o apetite; se retirarmos este princípio, o apetite não poderá ser mais movido.

Aquilo que é o princípio na execução, é aquilo por onde principia a operação; se retirarmos este princípio, nada mais operaria.

Ora, o princípio da intenção é o fim último; o princípio da execução é a primeira das coisas que se ordenam àquele fim. De nenhuma destas partes é possível proceder até o infinito pois, se não houvesse um fim último, nada seria apetecido, nem alguma ação terminaria, nem repousaria a

intenção do agente; se não houvesse um primeiro nas coisas que se ordenam ao fim, nada começaria a ser feito, nem haveria fim para aconselhar-se sobre o que fazer, mas nisto tudo se procederia até o infinito" (4).

Portanto, diz Tomás de Aquino, não é somente no cosmos que se observa uma ordem, cujo fim a que ordenam todas as coisas compete ao sábio investigar; um fenômeno idêntico ocorre também na psicologia humana; a alma humana tende, por natureza, a um fim último, e aqui, novamente, a investigação deste fim compete ao sábio.

Este fim último, continua Tomás, tem que ser um só; não podem ser dois ou mais. Na Summa Theologiae ele afirma isto explicitamente:

"É impossível que a vontade de um só homem se ordene simultaneamente a diversos bens tomados como fins últimos" (5).

Por que razão? Segundo o Comentário à Ética, uma primeira razão provém da própria unidade da natureza humana:

"É necessário que exista um único fim para o homem enquanto homem por causa da unidade da natureza humana, assim como existe um único fim do médico enquanto médico por causa da unidade da arte medicinal" (6).

Outra razão para que a vontade humana tenha que se ordenar a um fim último único é dada na Summa Theologiae:

"Como cada um apetece sua perfeição, aquilo que alguém apetece como fim último é o bem perfeito e completivo de si próprio. É necessário, portanto, que o fim último de tal modo preencha todo o apetite do homem que nada mais fora dele fique para ser apetecido, o que não poderá verificar-se se se requeresse algo mais além da própria perfeição. Portanto, não pode ocorrer que o apetite

tenda de tal modo a duas coisas que ambas fossem o bem perfeito dela" (7).

Tudo o que os homens querem, continua S. Tomás, o querem por causa do fim último, pois

"o fim último está para o movimento do apetite assim como o primeiro movente está para os demais movimentos. Ora, é manifesto que as causas segundas moventes não movem senão na medida em que são movidas pelo primeiro movente. De onde que os apetecíveis

segundos não movem o apetite senão na medida em que se ordenam ao primeiro apetecível, que é o fim último" (8).

Encontramos, portanto, no homem, uma estrutura semelhante à ordem que observamos no Universo. Há um fim último na vontade do homem enquanto homem, algo que ele quer acima de tudo e em função do que ele quer todas as demais coisas.

Ora, se isto é assim, trata-se de algo que a educação não pode deixar de levar em conta, não apenas para não destoar da estrutura do Universo, mas também para não frustrar o próprio homem.

Resta determinar em que consiste este fim que é o anseio profundo da vontade humana.

Referências

(2) Summa Theologiae, Ia IIae, Q. 1, a. 1. (3) Idem, Ia IIae, Q. 1, a. 1, ad 3. (4) Idem, Ia IIae, Q. I, a. 4. (5) Idem, Ia IIae, Q. 1, a. 6. (6) In libros

Ethicorum Expositio, L. I, l. 9, 106. (7) Summa Theologiae, Ia IIae, Q. 1, a. 6. (8) Idem, Ia IIae, Q. 1, a. 6.

4. Características gerais do fim último.

Antes de determinar qual é este fim último a que aspira a vontade humana, S. Tomás examina uma série de características que ele deverá possuir para poder ser de fato fim último. Procedendo assim, ficará mais fácil determinar depois em que ele consiste.

A. Deve ser desejado por causa de si mesmo.

A primeira característica que deve ter o fim último da vontade é praticamente imediata:

"deve ser de tal natureza que todas as demais coisas sejam desejadas por causa desse fim, e este fim seja desejado por causa de si mesmo, e não por causa de alguma outra coisa" (9).

B. Deve ser um bem perfeito.

Para poder ser desejado por causa de si mesmo e todas as demais coisas serem desejadas por causa do fim último, o fim último deverá ser também um bem perfeito.

Ser bem perfeito, será, portanto, a segunda das características do fim último.

Por que ser desejado por si mesmo implica que o fim último seja bem perfeito?

A razão é que, quando a vontade deseja e busca o seu fim último ela está sendo movida por este fim último. Ora, segundo a teoria da causalidade tal como exposta nos trabalhos de Aristóteles e S. Tomás de Aquino, em todo movimento estão necessariamente envolvidos quatro gêneros de causas: a causa material, a causa formal, a causa eficiente e a causa final. (Uma explicação mais detalhada sobre a natureza destes quatro gêneros de causas pode ser obtida, no fim deste capítulo, consultando-se o Apêndice sobre teoria da causalidade). Sempre que se dá um movimento ou alguma alteração na natureza, conforme estava-se explicando, devem estar presentes estas quatro causas, cada uma em correspondência com as outras.

Ocorre, porém, que o fim último da vontade humana move a vontade por modo de causa final. A ela corresponderá, portanto, uma causa eficiente, que será o agente do movimento. (Sobre o significado de causalidade final e causalidade eficiente pode-se consultar, no fim deste capítulo, o Apêndice sobre teoria da causalidade).

Ora, segundo Tomás de Aquino, há três tipos de agentes ou causas eficientes: os imperfeitíssimos, os perfeitos e os perfeitíssimos.

Existem agentes imperfeitíssimos, que não movem pela própria forma. (Sobre o significado de forma e causalidade formal, pode-se consultar, no fim deste capítulo, o Apêndice sobre teoria da causalidade). Estes agentes imperfeitíssimos, conforme dizia-se, movem não pela própria forma, mas apenas na medida em que são movidos por outro (10), como um martelo de ferreiro

que golpeia uma espada. O efeito deste agente, segundo a forma alcançada no efeito, não se assemelha a este agente imperfeitíssimo, mas ao agente pelo qual é movido, que no caso, é a arte do ferreiro.

Outros agentes são agentes perfeitos; agem segundo a sua forma, de tal maneira que seus efeitos se assemelham a eles, mas que, ainda assim, necessitam de um agente anterior principal para movê-los. É o caso do fogo que esquenta. Este agente, apesar de dito perfeito, ainda apresenta algo de imperfeição, por participar como instrumento (11).

Os agentes perfeitíssimos são aqueles que não apenas agem segundo a forma própria, mas também não são movidos por nenhum outro agente (12).

O fim último é dito bem perfeito porque, ao mover a vontade, se assemelha, como causa final, a estes agentes perfeitíssimos na linha da causalidade eficiente.

Há fins imperfeitíssimos, que não são apetecidos por nenhuma bondade formal existente nos mesmos, mas apenas por serem úteis a algo. É o caso do dinheiro; correspondem aos agentes imperfeitíssimos.

Há outros fins que são perfeitos; são desejados por causa de algo que têm em si mesmos, mas, mesmo assim, são desejados por causa de outros, como a honra e os prazeres, que seriam escolhidos pelos homens por causa de si mesmos ainda que nada mais pudessem conseguir por meio deles. No entanto, não obstante isso, os escolhemos por causa da felicidade, porque através da honra e dos prazeres pensamos que futuramente seremos felizes (13).

Há, finalmente, o fim perfeitíssimo, que cumpre determinar qual seja, mas que nunca poderá ser desejado por causa de nenhum outro.

Um fim com estas características os homens chamam de felicidade (14). Trata-se, porém, de um nome genérico para designar o fim último da vontade humana; ainda permanece a questão de se determinar em que consiste a felicidade para o

homem.

C. Deve ser suficiente por si mesmo.

Uma terceira característica que deverá ter o fim último da vontade humana, ou a felicidade, é que ela seja suficiente por si mesma (15).

Esta suficiência é conseqüência da felicidade ter que ser um bem perfeito.

De fato, se algo não fosse suficiente, não aquietaria perfeitamente o desejo, e assim não seria bem perfeito (16).

O que significa esta suficiência?

Um bem perfeito pode ser dito suficiente na medida em que sua perfeição seja tanta que não possa ser aumentada qualquer que seja o acréscimo que se lhe faça. Neste sentido, somente Deus seria bem perfeito; não há nada que possa ser acrescentado a Deus que o torne mais perfeito. Esta não pode ser a felicidade humana, pois esta só pode pertencer ao próprio Deus; a felicidade humana, portanto, seja o que ela for, terá que ser algo sempre possível de ser aumentada.

A suficiência do bem perfeito que é fim último da vontade humana é aquilo que

"é dito suficiente na medida em que contém tudo aquilo que necessariamente faz falta para o homem" (17).

Ela deve conter tudo aquilo que é necessário ao homem por natureza, não, todavia, tudo aquilo que pode advir ao homem (18). Ela pode tornar-se melhor por acréscimo; mas deve ser tal

que o desejo do homem não permaneça inquieto, porque

> ***"o desejo regrado pela razão, como devem ser os desejos do homem feliz, não possui inquietação com as coisas que não são necessárias, ainda que estas sejam possíveis de serem obtidas" (19).***

Tomado neste sentido, o fim último em que consiste a felicidade humana deve ser um bem suficiente.

Referências

(9) In libros Ethicorum Expositio, L. I, l. 2, 19.
(10) In libros Ethicorum Expositio, L. I, l. 9, 108. (11) Idem, loc. cit.. (12) Idem, loc.

cit.. (13) Idem, L. I, l. 9, 109-110. (14) Idem, L. I, l. 9, 111; ver também: L. I, l. 9, 106. (15) Idem, L. I, l. 9, 112. (16) Idem, loc. cit.. (17) Idem, L. I, l. 9, 115. (18) Idem, L. I, l. 9, 116. (19) Idem, loc. cit..

5. Características gerais da felicidade.

A partir destas três características gerais que deverá ter a felicidade humana pode-se determinar um pouco melhor o que ela seja. Não se declarará ainda o que seja em especial a natureza da felicidade, mas pelo menos circunscreveremos qual seja o bem final do homem (20).

A. Deve ser contínua e perpétua.

A felicidade humana deverá ter, tanto quanto possível, continuidade e perpetuidade (21).

Por que razão?

Porque a felicidade é o fim último da vontade humana.

Ora, a vontade no homem sempre segue uma apreensão da inteligência.

Porém, ao contrário dos sentidos, que apreendem as coisas em sua individualidade segundo o aqui e agora, a inteligência apreende as essências, isto é, o que as coisas são em suas próprias naturezas, o que já não se refere somente ao momento presente.

Daí que sem a característica da continuidade e perpetuidade o fim último não seria apetecido não só como algo último, isto é, perfeitíssimo, como nem sequer num sentido menos amplo de bem perfeito.

B. Deve ser a perfeição última do homem.

Ademais, a felicidade terá que ser a perfeição última do homem (22).

A razão é que a perfeição última de cada ser é naturalmente desejável por este ser.

Isto ocorre, no caso de um ser inteligente, como é o caso do

homem, porque esta perfeição última será apreendida sob a forma de bem, e o bem é o objeto próprio da vontade.

Portanto, a perfeição última do homem é naturalmente desejável pelo homem.

Ora, se é assim, se a felicidade não for a felicidade última do homem, o homem continuará desejando esta perfeição última e, por conseguinte, a suposta felicidade não será o bem suficiente de que se falou acima.

C. Deve ser operação própria do homem.

Acabamos de dizer que a felicidade deve ser a perfeição última do homem.

Ora, a perfeição última de cada ser é a forma deste ser (23). (Sobre o significado preciso do termo forma e causalidade formal, pode-se consultar o Apêndice ao presente capítulo).

Toda forma, porém, tende por natureza a uma operação.

Portanto, o bem final do homem exige a operação própria de sua forma.

De onde que a felicidade terá que ser também a operação própria do homem (24).

D. Deve ser a operação própria do homem aperfeiçoada pela virtude.

Vimos, pois, que a felicidade deve ser a operação própria do homem.

Ocorre, porém, que uma mesma operação do homem pode se dar em diferentes graus de perfeição: qualquer um pode correr, mas um atleta correrá de modo excelente; qualquer um pode pintar uma tela, mas um artista o fará com perfeição.

De modo geral, chamam-se hábitos as qualidades que dispõem as operações próprias de um sujeito de um modo determinado, não importando se bem ou mal; mas quando o hábito determina

o sujeito de acordo com o que é bom e perfeito segundo a sua natureza, este hábito é chamado de virtude (25).

Se a felicidade é, portanto, a operação própria do homem, e, ademais, conforme vimos, tem que ser um bem perfeito, segue-se disto que ela terá que ser a operação própria do homem aperfeiçoada pelo hábito da virtude.

E. Primeira determinação da felicidade humana.

Juntando-se todos estes elementos segue-se uma primeira determinação do que seja a felicidade humana.

Segundo Tomás de Aquino a felicidade humana é

> ***"uma operação própria do homem segundo a virtude em uma vida perfeita, isto é, contínua e perpétua, tanto quanto possível" (26).***

Isto já é uma determinação mais clara da natureza do fim último do homem. Chegamos primeiramente à conclusão de que este fim último é a felicidade; agora determinamos diversas características que deve possuir o bem a que chamamos de felicidade. Ainda, porém, não declaramos em especial a natureza da felicidade humana, apenas circunscrevemos qual seja o bem final do homem (27).

Entretanto, conforme veremos a seguir, estas determinações já serão suficientes para mostrar muita coisa que a felicidade humana não pode ser.

Referências

(20) In libros Ethicorum Expositio, L. I, l. 11, 131. (21) Idem, loc. cit.. (22) Idem, L. I, l. 10, 119. (23) Idem, loc. cit.; (24) Idem, loc. cit.. (25) Summa Theologiae, Ia IIae, Q.55. (26) In libros Ethicorum Expositio, L. I, l. 10, 129-30. (27) Idem, L. I, l. 11, 131.

6. A felicidade não pode ser a deleitação corporal.

As deleitações corporais estão principalmente na comida e na atividade sexual (28).

Estas deleitações não podem ser o fim último da vontade humana porque, conforme vimos, a felicidade do homem é a perfeição da forma do homem e da operação própria que se lhe segue; trata-se de algo que se segue, portanto, áquilo que há de mais nobre e essencial no homem. Não é este o caso, porém, das deleitações da comida e da vida sexual. Estas são comuns aos homens e aos animais brutos; nelas o homem não realiza sua perfeição enquanto homem. Elas não se seguem, ademais, àquilo que há de mais nobre no homem, que é o intelecto, pois são prazeres que derivam do uso dos sentidos. Não podem, portanto, ser o fim último da vontade humana (29).

Ademais, do ponto de vista cosmológico, isto é, da ordem natural, não são também um fim último, pois é manifesto que na ordem da natureza estes prazeres se ordenam a outros fins: a comida, à conservação do corpo; a atividade sexual, à geração da prole. Cosmologicamente falando, não são bens em si, mas bens por causa de outros. Se o homem os apetece como fim último, do ponto de vista cosmológico ele está simplesmente se iludindo. Mas, ademais, mesmo na ilusão, ele não os pode desejar efetivamente como bens em si; pois bens em si são para serem usados ao máximo. Só os bens que são por causa de outros é que devem ser usados com medida, isto é, na medida em que são úteis para alcançar o bem final. Mas o homem não pode desejar as deleitações corporais como bens finais, pois o uso abusivo destes prazeres é tido como vício, causa danos à saúde do corpo e da mente, e, ademais, se impediriam mutuamente entre si. O homem que quisesse fazer uso deles como conviria, se estes bens fossem de fato o seu fim último, seria um frustrado. Não podem, portanto, fazer a felicidade de ninguém (30).

Não temos notícia de sistema educacional que coloque sua finalidade nas deleitações corporais; independentemente disto, porém, o fato é que a vida de grande parte da humanidade é a tentativa frustrada de realizar o projeto da felicidade pelo prazer.

Referências

(28) Summa contra Gentiles, III, 27.
(29) Idem, loc. cit..
(30) Idem, loc. cit..

7. A felicidade não pode ser a riqueza.

Entre as opiniões sobre a felicidade humana, aquela que coloca a felicidade na riqueza é a menos racional de todas, menos inclusive do que a anterior (31).

Pois os prazeres do corpo, ainda que se ordenem do ponto de vista da ordem natural a outros fins, o homem pode pelo menos desejá-los na ilusão de serem um bem em si. Mas nenhum homem pode desejar a riqueza como um bem em si; ele sempre a quer por causa de outro. Não pode, pois, ser o fim último da vontade humana (32).

A riqueza pode ser buscada, mas não como fim último. Um sistema educacional que buscasse a riqueza como seu fim último estaria indo não só contra a ordem da natureza como também estaria frustrando no homem seus anseios mais profundos; seria, para a natureza humana, uma verdadeira aberração.

Mas é exatamente assim que estão construídos grande parte dos sistemas educacionais modernos; são instrumentos de desenvolvimento econômico e de geração de riqueza nas mãos do Estado. Na introdução a este trabalho já citamos, pelas palavras de C. W. Abramo, um exemplo de como isso ocorre :

"O fundamental para a formulação das políticas educacionais é a existência de uma política industrial de longo prazo, que especifique as metas de

produção em algumas áreas chaves. Disto decorre a necessidade de formar anualmente milhares de engenheiros, de químicos industriais, etc., com determinadas habilidades. Daí derivam as exigências aos egressos dos cursos secundários e assim por diante, em cascata, até o primeiro ano do primeiro grau" (33).

Pode-se argumentar que o fim de um sistema educacional como este descrito por Cláudio W. Abramo não é a riqueza para o indivíduo, mas para a nação; enquanto indivíduo, ele pode procurar a educação tendo em vista outros fins. Mas a isto pode-se responder com o Comentário à Política que afirma:

"A finalidade da república corretamente ordenada é (a mesma que) o fim último do homem (34).

A virtude de toda a cidade e a virtude de cada cidadão são da mesma natureza, tanto em si, como na sua ordenação à operação; não diferem senão como o todo em relação à parte e como o maior difere do menor, pois a virtude da cidade é um agregado das virtudes parciais dos cidadãos, e por isso, a virtude do indivíduo e de toda a cidade

consistem no mesmo (35).

É manifesto que a felicidade de um só homem e a felicidade da cidade são da mesma e uma só natureza, já que todos os que falam sobre a felicidade é isto que parecem dizer. De fato, todos aqueles que colocaram a felicidade do homem estar na riqueza, estes também dizem que será feliz a cidade em que houver abundância de riquezas (36).

Ora, uma cidade não pode ordenar-se

de modo último à riqueza, pois a própria riqueza se ordena a outros fins (37)".

Segundo S. Tomás de Aquino, portanto, ordenar o sistema educacional de uma nação ao desenvolvimento econômico e à produção de riqueza como ao seu fim último significa desvirtuar a natureza do homem e da sociedade. É, porém, o que querem, sob o aplauso de muitos, grande parte dos educadores e homens públicos famosos.

Vejamos o caso de Anísio Teixeira, figura de primeira grandeza na história da educação brasileira na primeira metade do século XX, homem verdadeiramente extraordinário, dotado de inteligência clara e idéias abertas, educador abnegadíssimo, um autêntico apóstolo da instrução pública, um cidadão que honraria qualquer nação do mundo moderno. Quem lhe poderia negar estas qualidades sem ser preconceituoso? No entanto, foi ele próprio que escreveu na Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos o parágrafo que se segue:

"Participei, em 1929, na Universidade de Colúmbia, do primeiro curso que ali se ministrou sobre economia da educação. O professor Clark nos deu então, em sua primeira aula, uma definição de

> ***educação que guardo até hoje e à qual sempre me refiro para convencer certos espíritos de que a educação não é apenas um processo de formação e aperfeiçoamento do homem, mas o processo econômico de desenvolver o capital humano da sociedade" (38).***

Novamente, é a mesma idéia que aflora: o fim último do sistema educacional é um objetivo econômico. Anísio Teixeira diz no texto citado que a educação "não é apenas o processo de formação e aperfeiçoamento do homem"; com isto pareceria à primeira vista que talvez ele reconhecesse dois fins últimos para a educação, dos quais o econômico seria apenas um deles. Mas a continuação do mesmo texto parece desmentir esta interpretação:

> ***"A definição que o professor Clark nos deu, em 1929, era a de que a educação intencional, ou seja, a educação escolar, é o processo pelo***

qual se distribuem adequadamente os homens pelas diferentes ocupações da sociedade. A educação escolar, dizia ele, é o processo pelo qual a população se distribui pelos diferentes ramos de trabalho diversificado da sociedade" (39).

Em "Educação e Democracia" encontramos outro texto de Anísio Teixeira que completa a idéia anterior:

"Precisamos sair de nossas escolas, com seus problemazinhos de ordem e moralização, para sentirmos o problema da educação que é, conforme vimos, um problema de preparação de técnicos em todos os graus

e ramos, destinados a servir um período da idade do homem de base profundamente científica e caracterização acentuadamente técnica. Hoje todos têm que produzir" (40).

Acabamos de ver como dois educadores brasileiros pretendem que a educação seja instrumento para a produção de riqueza. Muitos professores, entretanto, têm ainda assim a ilusão de que este objetivo existe apenas no plano político; no plano individual isto não parece significar necessariamente que tenhamos que dar ao estudante o ideal da riqueza, apesar de este ser explicitamente já o ideal da sociedade. Daremos ao jovem apenas a oportunidade de aprender uma profissão; com ela promoveremos a prosperidade da sociedade, mas isto não implica ter que ensinar ao jovem que a riqueza seja o fim último de sua vida pessoal. Pode haver professores que entrem no sistema escolar inclusive com o propósito de ensinarem o contrário. Se algum de seus alunos, portanto, sair do sistema escolar com a idéia oposta, isto poderá parecer a estes professores, do ponto de vista do sistema escolar, um acaso, devido não à influência da escola, mas à influência geral da sociedade. Esta, de fato, é a impressão que costumam ter, a este respeito, os professores que dentro do sistema de ensino educam os jovens, do primário à Universidade. No entanto, esta impressão de casualidade, quando analisada novamente no plano da política econômica, desaparece. Vejamos, neste sentido, o que se pode ler no capítulo que trata do crescimento econômico de um livro-texto padrão de Macroeconomia:

"A sede de crescimento econômico tornou-se quase uma obstinação sistemática nos anos recentes. As Faculdades e as Universidades introduziram novos cursos e criaram institutos especiais só para tratar do assunto. Inúmeros livros têm aparecido, bem como conferências, discursos, e artigos são levados a efeito em quantidades cada vez maiores. Entretanto, o tópico "crescimento" é extremamente amplo e abrange muitas espécies de fenômenos bastante distintos.

Devemos, entretanto, distinguir aqui pelo menos duas categorias gerais.

Uma se refere ao crescimento de uma economia já desenvolvida. Esta forma de crescimento é um fenômeno mais simples e pelo menos é plausível que possa ser analisada por

instrumentos puramente econômicos.

A outra forma de crescimento refere-se à questão que trata da passagem de uma economia de "subdesenvolvimento" ao estágio de "desenvolvimento". Trata-se de um tipo de alteração que está associada a alguns dos problemas mais preementes de natureza social, política e ideológica do mundo moderno. Esta forma de desenvolvimento econômico abrange inúmeros outros aspectos da organização cultural e social. Um aspecto importante consiste em alterar a motivação não econômica da sociedade para uma motivação econômica, isto é, das formas habituais ou costumeiras do comportamento, de dominância política ou religiosa em assuntos econômicos, a um conceito racional, centralizado em bens,

*e medido pelo bem
estar pessoal e social.*

*Estas e outras
alterações básicas,
que envolvem a total
transformação da
cultura, exigem
também os conceitos,
as teorias e as visões
do sociólogo, do
cientista político,... ...
e dos
educadores" (41).*

Este texto afirma claramente que o desenvolvimento econômico dos países subdesenvolvidos exige o trabalho de educadores no sentido de alterar as motivações dos cidadãos que compõem a sociedade para um

*"comportamento
centralizado em
bens"*

em um esforço que

*"envolve a
total
transformação
da cultura".*

É assim que tem sido organizado o sistema escolar e, quer queiram, quer não queiram, é para isto que têm trabalhado os professores da maioria das escolas.

Em uma entrevista concedida à revista Veja em 1989, Jean Luc Lagardére, empresário francês proprietário de uma editora que, segundo a revista, publica um terço dos livros da Europa,

manifesta perspectivas idênticas para o trabalho educacional:

VEJA: "No caso do Brasil, qual é, na sua opinião, o maior entrave à retomada do crescimento?"

LAGARDÈRE: "Existe o problema da dívida brasileira. A inflação também é uma dificuldade importante. Porém ainda mais importante para o Brasil é a educação: formar homens preparados. Logo após a Segunda Guerra Mundial, o que mais entravava o desenvolvimento na França não era a falta de recursos, mas a falta de homens. O Brasil deveria dedicar um grande esforço a formar homens com idéias modernas e com

a disciplina necessária aos empreendimentos na indústria e ao desenvolvimento tecnológico. Um investimento de base, que é o investimento na educação superior e tecnológica, pode ter sido insuficiente. Existem atividades que são estratégicas e que devem caber ao Estado, como a educação" (42).

As idéias que Lagardère aqui utiliza são as mesmas que as dos textos anteriores. Ele vê na educação um instrumento para

"os empreendimentos na indústria e o desenvolvimento tecnológico".

Vê nela também

"um investimento de base",

especialmente

"o investimento na educação superior e tecnológica",

expressões tomadas de empréstimo à terminologia econômica. Vê nela também uma

"atividade estratégica".

Estratégia se diz por relação a um objetivo que está além da estratégia; este objetivo, no caso acima, está na política de crescimento econômico.

Idéias como estas se disseminaram de tal modo na sociedade contemporânea que podem ser encontradas em quase toda parte sem aparentemente gerar contestação. É o que transparece em uma pequena notícia publicada no Jornal de Recursos Humanos do jornal O Estado de São Paulo:

"O final do século parece estar apontando novos parâmetros de liderança. A educação traçará o mapa do poder no século XXI. Não será mais a força da capacidade industrial, mas sim a competência em

gerar novos conhecimentos que irá determinar as nações líderes no próximo milênio.

A resposta para explicar o surgimento e a sustentação do poder das nações chamadas os Tigres Asiáticos gravita necessariamente em torno de um ponto comum a todos eles: a capacitação de seus habitantes.

No futuro a riqueza das nações virá mais do conhecimento do que da produção de bens e serviços. Daí a urgência de uma nova política de educação para as nações" (43).

De que nova política de educação está falando este texto? De uma política que oriente o sistema educacional no sentido de ter como fim último a riqueza. É a idéia que há em comum em todos

os textos já citados acima; suas proveniências das mais diferentes fontes, todas elas correntes na sociedade contemporânea, mostra o quão profundamente se alojou esta idéia nos homens de hoje e o quanto ela lhes parece natural.

No entanto, diz Tomás de Aquino, este não pode ser nem o fim último do homem, nem o fim último da educação. Pretender uma coisa destas é um atentado contra a natureza humana. E se isto parece ser tão natural aos homens, tal fato não faz mais do que revelar o quanto eles se afastaram do conhecimento de sua própria natureza. Se, depois, com o tempo e o desenrolar de suas vidas eles descobrem que não há sentido em fazer aquilo para o qual foram preparados durante anos, e, ademais, descobrem que também não sabem fazer nada mais que possa fazer sentido, não é sem causa que isto lhes veio a acontecer, e grande parte da culpa deste fato se deveu justamente aos educadores.

É evidente que com a presente argumentação não se deseja condenar a busca do desenvolvimento econômico, tarefa não só necessária como também irrealizável sem o concurso do trabalho do educador. Coisa muito diferente é transformar a busca do desenvolvimento econômico, um aspecto necessariamente secundário e circunstancial da educação, na meta final do sistema educacional. Conforme afirma Aristóteles no VIIº da Política,

"Ninguém nega que os bens do homem se dividem em bens exteriores, bens do corpo e bens da alma, e que o homem, para ser feliz, deve possuir a todos.

A controvérsia a este respeito reside na determinação da medida e do excesso, pois os homens se contentam facilmente com a posse de qualquer grau de virtude, por menor que seja, enquanto que para coisas como a riqueza, o poder, a glória e outras tais não sabem impor limites nem encontrar excessos para os seus desejos" (44).

Ora, a ausência de limites é uma das principais características daquilo que é desejado como fim último. Conforme já vimos, os bens que são fins últimos são para serem utilizados ao máximo e sem limitações; só se utilizam medidas e limites com aqueles bens que são meios para se alcançarem os fins. A constatação, portanto, de que os homens desejam ilimitadamente riqueza e desenvolvimento econômico e se satisfazem quase que de imediato com os bens da alma não pode ser sinal de ordenação

feita segundo a sabedoria. Isto significa que, não importa se explícita ou implicitamente, a riqueza se tornou o fim último do homem e os bens da alma passaram a simples instrumentos para se chegar àquela meta, numa total inversão da ordem encontrada na natureza humana. É algo que não poderia acontecer em educação. Se acontece e se existem sistemas educacionais assim organizados, não há como defendê-los de serem atentatórios à natureza humana.

Referências

(31) In libros Ethicorum Expositio, L. I, l. 5, 70-1. (32) Idem, loc. cit..
(33) Abramo, Claudio Weber: Ilusões Rumo ao Abismo; in Folha de São Paulo, São Paulo, 5 de julho de 1991.
(34) In libros Politicorum Expositio, L. VII, l. 1, 1048. (35) Idem, L. VII, l. 1, 1057. (36) Idem, L. VII, l. 2, 1060.
(37) Idem, L. III, l. 7, 403-4.
(38) Teixeira, Anísio:"Bases para uma Programação da Educação Primária no Brasil"; in Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos,

vol. 27, jan-mar. 1957, num. 65, pgs. 28-46. (39) Ibidem, loc. cit..
(40) Teixeira, Anísio: Educação para a Democracia; São Paulo, Companhia Editora Nacional, 2ª.ed., 1953; pg.25.
(41) Gardner, Ackley: Teoria Macroeconômica; Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1969; vol. II, pgs. 534-5.
(42) Lagardère, J. L.: Entrevista; in Revista VEJA; Editora Abril, São Paulo, 5 de julho de 1989; pgs. 5-8.
(43) "Educação traça Mapa de Poder no Século XXI"; in Jornal de Recursos Humanos de "O Estado de São Paulo"; São Paulo, 6 set 1992.
(44) Aristóteles: Política; L. VII, C. 1, 1323 a-b.

8. A felicidade não pode ser a operação da arte.

Dentre os vários candidatos a fim último do homem, S. Tomás descarta também a operação da arte. Esta palavra, na terminologia de Tomás, apresenta um significado mais amplo do que possui modernamente. A arte é, segundo Tomás, uma habilidade adquirida, - um hábito, diria ele -, que aperfeiçoa a inteligência humana acerca das coisas contingentes por oposição às necessárias [cf. nota sobre contingente e necessário], estas últimas sendo objeto da ciência.

Ora, existem dois tipos de contingentes: as actiones e as factiones. Actiones são as operações que permanecem no próprio agente, como ver, inteligir e querer. Factiones são as operações que transitam à matéria exterior para formar algo a partir dela, como edificar e cortar (45).

O hábito que aperfeiçoa a inteligência humana quanto às actiones chama-se prudência. Os hábitos que aperfeiçoam a inteligência humana quanto às factiones são as artes.

Daí que se chamem artes todas as qualidades adquiridas pelo homem com as quais ele pode bem modificar a matéria exterior. Neste sentido, não só a escultura e a pintura são artes, mas são artes também a Medicina, a Mecânica, a Engenharia, enfim, grande parte das profissões do mundo moderno.

Na Summa contra Gentiles S. Tomás afirma que o fim último da vida humana não pode consistir na operação da arte (46); nem, portanto, pode ser o fim último de um sistema educacional. A razão: isto iria contra as características que deve ter o fim último da vontade humana, que deve ser procurado como um fim em si mesmo, e não por causa de outro. Ora, diz Tomás,

"a arte é um conhecimento prático; portanto, ela se ordena a outro fim; conseqüentemente, não pode ser o fim último" (47)

da vida humana.

Isto significa que a educação que tem como objetivo final a aquisição de uma profissão, isto é, de modo geral, a educação voltada para o trabalho como fim último, também esta é contra a natureza humana e a ordem da natureza; ela não pode, assim como as anteriores, fazer a felicidade do homem.

E, no entanto, quantos são os que não estudam anos a fio apenas com a intenção de chegarem à Universidade com o principal objetivo de conseguirem uma profissão? Estes também, diz Santo Tomás, não se deram conta ainda dos reais anseios da natureza humana. Muito ainda teriam para aprender; mas para isto precisariam primeiro conhecer melhor a si próprios. Isto, porém, não era uma obrigação apenas deles, mas mais ainda dos educadores que imaginaram ser legítimo e coerente com as aspirações últimas do homem o modo de educação que lhes foi oferecido.

NOTA SOBRE O SIGNIFICADO DE CONTINGENTE E NECESSÁRIO

Diz-se contingente tudo aquilo que é, mas não é necessariamente, que tanto poderia ser como não ser: uma determinada casa, por exemplo, que poderia não ter sido construída; um determinado ser humano, que poderia não ter nascido, etc.

Diz-se necessário o que não pode ser de modo diverso do que é: a soma dos ângulos internos dos triângulos necessariamente tem que ser igual a 180 graus; dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço; etc..

Referências

(45) In libros Ethicorum Expositio; L. VI, l. 3, 1151. (46) Summa contra Gentiles; L. III, C. 36. (47) Idem, loc. cit..

9. A felicidade não pode ser a operação das virtudes morais.

Santo Tomás de Aquino trata deste assunto na Summa contra Gentiles (48) e no Comentário à Ética (49). Explicaremos mais adiante o que significa exatamente o termo virtude moral. Diremos aqui apenas que virtudes morais se entendem por contraposição às virtudes intelectuais, no mesmo sentido em que a vida ativa se entende por contraposição à vida contemplativa e a vida política se entende por contraposição à vida especulativa. A felicidade consistir nas operações das virtudes morais significa aqui, portanto, o mesmo que perguntar-se se ela consiste no exercício da vida civil, das virtudes cívicas, isto é, daquelas virtudes que dizem respeito, por exemplo, ao exercício da justiça, dos cargos públicos, da vida militar, da filantropia, da misericórdia para com os que sofrem, da magnanimidade na doação das próprias riquezas, etc..

A resposta de Santo Tomás é bastante clara: a felicidade e o fim último da vontade humana não podem consistir nas operações das virtudes morais, nos atos da vida civil. A razão: o fim último da vontade humana não pode ser ordenado, se for último, a nenhum outro fim. Ora, todas estas operações das virtudes morais se ordenam por sua vez a algum outro fim; o que é evidente nas operações da virtude da fortaleza, que diz respeito às operações da guerra, pois elas se ordenam à vitória e à paz, e aquele que guerreasse apenas por guerrear seria um idiota; o mesmo ocorre com as operações da justiça, que se ordenam à conservação da paz entre os homens, para que com isto cada um possua descansadamente o que é seu; e a mesma coisa pode se dizer de cada uma das demais operações mencionadas (50). A conclusão: a felicidade última do homem não consiste nas operações ditas morais (51).

Isto significa que a educação que tem como fim último a formação da cidadania, a aquisição de virtudes cívicas ou militares, etc., também ela é uma educação que ignora as aspirações últimas do homem e, quando mostrarmos mais adiante a concordância entre o fim último da vontade humana com a ordem natural, poderemos dizer que a educação cujo objetivo último é a formação do cidadão é também, segundo Tomás de Aquino, incoerente com a disposição do cosmos.

É o caso da Lei Orgânica do Ensino Secundário no Brasil de 1942. Na sua exposição de motivos, redigida pelo então ministro Gustavo Capanema, pode-se ler o seguinte:

"O ensino primário deve ter os elementos essenciais da educação patriótica. Nele o patriotismo, esclarecido pelo conhecimento elementar do passado e do presente do país, deverá ser formado como sentimento vigoroso, como um alto fervor, como amor e devoção, como sentimento de indissolúvel apego e indefectível fidelidade para com a pátria.

Já o ensino secundário tem mais precisamente por finalidade a formação da consciência patriótica.

É que o ensino secundário se destina à

preparação de individualidades condutoras, isto é, dos homens que deverão assumir as responsabilidades maiores dentro da sociedade e da nação, dos homens portadores das concepções e atitudes espirituais que é preciso infundir nos moços, que é preciso tornar habituais entre o povo. Ele deve ser, por isto, um ensino patriótico por excelência, e patriótico no sentido mais alto da palavra, isto é, um ensino capaz de dar aos adolescentes a compreensão da continuidade histórica da pátria, a compreensão dos problemas e das necessidades, da missão e dos ideais da nação, e bem assim dos perigos que a acompanham, cercam ou

ameaçam, um ensino capaz, além disto, de criar, no espírito das gerações novas, a consciência da responsabilidade dentro dos valores morais da pátria, a sua independência, a sua ordem, o seu destino.

Um ensino secundário que se limitasse ao simples desenvolvimento dos atributos naturais do ser humano e não tivesse a força de ir além dos estudos de mera informação, que fosse incapaz de dar aos adolescentes uma concepção do ideal da vida humana, que não pudesse informar em cada um deles a consciência da significação histórica da pátria e da importância do seu destino no mundo, assim

como o sentimento da responsabilidade nacional, falharia à sua finalidade própria, seria ensino secundário apenas na aparência e na terminologia, porque de seus currículos não proviriam as individualidades responsáveis e dirigentes, as individualidades esclarecidas de sua missão social e patriótica, e capazes de cumprí-la" (52).

Sem dúvida, trata-se de uma bela exposição de motivos; alguns poderão hoje achá-la ingênua, por perseguir objetivos irreais para as sociedades contemporâneas.

Segundo a filosofia de S. Tomás, porém, nada disto pode ser o fim último do homem. Não é o homem que se ordena para a sociedade, é a sociedade que se ordena para o homem. Uma educação que tenha tais objetivos como finalidade última é uma fraude contra os anseios mais profundos do homem e uma aberração da ordem natural. Não pode fazer a felicidade da sociedade porque não pode fazer a felicidade sequer de um só homem.

Referências

(48) Summa contra Gentiles, III, C. 34.
(49) In libros Ethicorum Expositio, L. I, l. 5, 66-7.
(50) Summa contra Gentiles, III, C. 34.
(51) Idem, loc. cit..
(52) Capanema, Gustavo: Exposição de Motivos da Lei Orgânica do Ensino Secundário; a Exposição tem data de 1 de abril de 1942 e foi publicada no Diário Oficial. A lei a que se refere a Exposição é o Decreto Lei 4244 de 9 de abril de 1942.

10. Conclusão.

A lista de opiniões que Santo Tomás nos oferece para mostrar que a felicidade não consiste nelas, tanto no Comentário à Ética, como na Summa Theologiae, como também, e principalmente, devido aos objetivos particulares desta outra obra, na Summa contra Gentiles, é muito maior do que a que apresentamos neste trabalho. Teremos oportunidade de comentar algumas outras em capítulos posteriores da presente dissertação; as que apresentamos ou desenvolvemos aqui foram apenas aquelas que ofereciam maior importância para a perspectiva educacional.

11. A operação especulativa da sabedoria como fim último do homem.

Vamos agora fazer um apanhado sobre o que é a felicidade humana, segundo as palavras de S. Tomás, tomadas principalmente do décimo livro do Comentário à Ética.

A felicidade, diz Tomás de Aquino no décimo do Comentário à Ética, tanto quanto é possível neste mundo, consiste na operação especulativa da inteligência pela principal das virtudes intelectuais que é a virtude da sabedoria (53), conduzida até a contemplação da verdade (54).

Desta afirmação segue-se que não é em qualquer operação da inteligência que consiste a felicidade do homem.

Ela tem que ser, em primeiro lugar, uma operação da inteligência especulativa, isto é, aquela que tem por objeto o necessário, por oposição ao contingente, que é objeto das operações da inteligência prática [cf. nota sobre o necessário e o contingente].

Ela tem que ser, em segundo lugar, uma operação da inteligência especulativa cultivada até à excelência por uma virtude intelectual. Não é, portanto, uma especulação qualquer da inteligência; é uma especulação levada pela virtude ao seu grau máximo.

Ela tem que ser, em terceiro lugar, uma operação da inteligência especulativa levada ao grau máximo não por uma virtude intelectual qualquer, mas por aquela virtude a que damos o nome de sabedoria.

Ela tem que ser, em quarto lugar, uma operação da inteligência especulativa segundo a sabedoria conduzida até a contemplação da verdade. Há dois modos de operação especulativa, diz Santo Tomás. O primeiro é aquele que consiste na investigação da verdade; o segundo consiste na contemplação da verdade já descoberta e conhecida, que é a mais perfeita, por ser o término do fim da investigação. A perfeita felicidade, portanto, não consiste em qualquer

especulação da sabedoria, mas naquela que é conduzida até à contemplação da verdade (55).

O que é a virtude da sabedoria de que aqui se fala será explicado no final deste capítulo; será, entretanto, apenas uma explicação inicial; todas as implicações que esta primeira explicação sobre a sabedoria encerra só poderão ser desenvolvidas ao longo de todo o presente trabalho.

Antes, porém, desta primeira exposição do que seja a sabedoria, vamos mostrar como, seguindo a Aristóteles, Santo Tomás oferece uma série de argumentos para mostrar que a felicidade humana consiste de fato na operação especulativa segundo a virtude da sabedoria.

NOTA SOBRE O SIGNIFICADO DE CONTINGENTE E NECESSÁRIO

Diz-se contingente tudo aquilo que é, mas não é necessariamente, que tanto poderia ser como não ser: uma determinada casa, por exemplo, que poderia não ter sido construída; um determinado ser humano, que poderia não ter nascido, etc.

Diz-se necessário o que não pode ser de modo diverso do que é: a soma dos ângulos internos dos triângulos necessariamente tem que ser igual a 180 graus; dois corpos não podem ocupar o mesmo lugar no espaço; etc..

Referências

(53) In libros Ethicorum Expositio, L. X, l. 10, 2086. (54) Idem, L. X, l. 10, 2090.
(55) In libros Ethicorum Expositio, L. X, l. 10, 2090-92.

12. Argumentos complementares.

Pode-se mostrar que a felicidade humana consiste na operação da sabedoria porque a felicidade tem que ser aquela operação que supera todas as demais pela razão do bem: tem que ser, em outras palavras, a operação ótima do homem. Mas, por um lado, o intelecto, a potência que realiza a especulação da sabedoria, é aquilo que há de ótimo no homem; por outro, o objeto da sabedoria, conforme veremos depois melhor, é o objeto ótimo entre todos os objetos do conhecimento (56).

Ademais, um dos requisitos da felicidade é que seja, tanto quanto possível nesta vida, contínua e permanente. Mas entre todas as operações humanas, aquela em que o homem pode perseverar de modo mais contínuo e permanente é a especulação da sabedoria. A razão disto é que em qualquer operação é necessário haver interrupção por causa do trabalho e da fadiga que elas acarretam; o trabalho e a fadiga, porém, acontecem em nossas operações por causa da passibilidade do corpo, que durante a operação é alterado e removido de sua disposição natural. Ora, na especulação da sabedoria a inteligência se utiliza minimamente do corpo, de onde se segue um trabalho e fadiga mínimos, e a máxima possibilidade de continuidade e permanência (57).

Ademais, a especulação da sabedoria é deleitabilíssima, por sua pureza e firmeza: ela é pura pela imaterialidade de seu objeto, é firme pela imutabilidade de seu objeto (58). Ora, se bem que nenhuma deleitação, qualquer que seja, possa ser fim último da vontade humana, ela deve, no entanto, necessariamente, ser algo concomitante ao mesmo (59). Isto porque a deleitação é um repouso da vontade em algum bem conveniente à sua natureza, assim como o desejo é uma inclinação da vontade à obtenção de um bem que lhe é conveniente (60). Ora, para cada ser dotado de inteligência, as operações que lhe são convenientes segundo a natureza ou a virtude serão apreendidas pela inteligência como bem; serão, portanto, apetecidas pela vontade e, pela mesma razão, ao serem alcançadas, a vontade repousará nelas, o que é a deleitação (61). De onde que se segue que a deleitação não pode ser um fim intencionado pela vontade, mas algo concomitante ao objeto desejado e alcançado por ela (62).

Mas a vontade repousará maximamente no seu fim último, por este ser apreendido pela inteligência como seu bem máximo, desejável por si, sem ordenar-se a outro e ao qual todos se ordenam. De onde se conclui que a máxima deleitação encontrada na contemplação da sabedoria proveniente de sua pureza e firmeza é sinal de que este deve ser o fim último da vontade do homem.

Ademais, a contemplação da sabedoria é a operação que possui a maior suficiência entre as operações do homem. Ora, foi mostrado acima que uma das características que deve ter o fim último da vontade do homem é que ele seja suficiente por si mesmo, sem o que não poderia ser um bem perfeito (63). Mas esta suficiência por si mesmo é encontrada em grau máximo na especulação da sabedoria, para a qual o homem não necessita senão das coisas que são a todos necessárias para a vida comum. De fato, para as operações da vida civil o homem virtuoso necessita de muitas outras coisas: o homem justo necessitará daqueles aos quais deverá agir com justiça, das coisas com que opere a justiça, etc.. O mesmo se pode dizer das virtudes militares e políticas, como a virtude da fortaleza e as demais virtudes morais. Não ocorre assim com o sábio, o qual pode especular a verdade mesmo que exista somente segundo si mesmo, porque a contemplação da verdade é uma operação inteiramente intrínseca que não se dirige ao exterior e tanto mais poderá alguém especular acerca da verdade existindo sozinho quanto mais for perfeito na sabedoria. Isto, entretanto, acrescenta Santo Tomás, não se diz porque a sociedade não ajude à contemplação, mas porque, embora o sábio possa ser ajudado pelos outros, todavia entre todos é o que mais a si é suficiente para a sua operação própria. Esta é uma outra evidência de que o fim último do homem é maximamente encontrado na operação da sabedoria (64).

Ademais, conforme já se tinha concluído anteriormente, a felicidade do homem deve ser algo que seja desejável por si de tal maneira que de nenhum modo seja desejado por causa de outro; isto aparece somente na especulação da sabedoria, que é amada por causa de si mesmo e não por causa de mais nenhum outro. De fato, nada se acrescenta ao homem pela contemplação da verdade, além da própria verdade. Nas demais operações exteriores, porém, sempre o homem adquire algo a mais por causa de sua operação, ainda que seja honra e graça diante dos

homens, o que não é adquirido pelo sábio em sua contemplação a não ser circunstancialmente, na medida em que possa vir a comunicar a verdade contemplada aos outros (65). Portanto, o não ser ordenável a nenhum outro bem é outro indício de que a felicidade humana deve consistir na operação da contemplação.

Finalmente, a felicidade consiste num certo repouso, pois diz-se que alguém repousa quando não lhe resta mais nada para agir, o que ocorre quando já alcançou o seu fim. Não há repouso, porém, nas operações das virtudes práticas, das quais as principais são aquelas que consistem nas coisas políticas que ordenam o bem comum e nas coisas da guerra, pela qual se defende o bem comum. Não há repouso nas operações da guerra, porque ninguém prepararia uma guerra somente para guerrear, o que seria repousar nas coisas da guerra. Não há repouso, também, nas coisas políticas, porque os homens pretendem adquirir a felicidade através da vida política, mas sempre de tal maneira que tal felicidade seja outra coisa que não a própria vida política; esta outra coisa é a felicidade especulativa, à qual a vida política se ordena na medida em que pela paz, estabelecida e conservada pelas virtudes políticas, é dada ao homem a faculdade de contemplar a verdade. Se, portanto, as maiores virtudes morais são as políticas e as da guerra, tanto pela beleza, porque são as mais honoráveis, quanto pela magnitude, porque são acerca do bem máximo, que é o bem comum, e tais operações não possuem repouso em si mesmo, sendo feitas para se ordenarem a outros bens, não sendo desejáveis por si mesmas, não poderá consistir nelas a perfeita felicidade. Mas a operação do intelecto dita especulativa difere destas outras operações porque nela o homem repousa por causa dela mesma, não desejando nenhum outro fim além dela própria. Assim, portanto, fica evidente que a perfeita felicidade do homem consiste na contemplação do intelecto (66).

Referências

**(56) In libros Ethicorum Expositio, L. X, l. 10, 2087. (57) Idem, L. X, l. 10, 2088-89. (58) Idem, L. X, l. 10, 2090-1.
(59) Summa contra Gentiles, III, C. 26.
(60) Idem, loc. cit..
(61) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.180 a.7.
(62) Summa contra Gentiles, III, 26.
(63) Ver acima, ítem II, 3.
(64) In libros Ethicorum Expositio, L. X, l. 10, 2093-96.
(65) Idem, L. X, l. 10, 2097. (66) Idem, L. X, l. 11, 2098-**

13. Síntese de Santo Tomás sobre o fim último do homem.

Na Summa contra Gentiles S. Tomás apresenta uma breve síntese desta argumentação exposta no Comentário à Ética:

"Se a felicidade última do homem não consiste nas coisas exteriores que são ditas bens da fortuna, nem nos bens do corpo, nem nos bens da alma quanto à parte sensitiva, nem quanto à parte intelectiva segundo os atos das virtudes morais, nem segundo os atos das virtudes intelectuais que dizem respeito às ações, como as artes e a prudência, conclui-se que a felicidade última do homem esteja na contemplação

da verdade.

Esta é a única operação do homem que é própria apenas de si e que não é comum a nenhum outro.

Esta não se ordena a mais nenhuma outra como a um fim, pois a contemplação da verdade é buscada por causa de si mesmo.

Para esta operação o homem é suficiente em grau máximo para si próprio na medida em que para ela pouco necessita do auxílio externo.

A esta operação todas as demais operações humanas parecem se ordenar como a um fim. À

perfeição da contemplação requer-se a incolumidade do corpo, à qual por sua vez se ordenam todas as coisas artificiais que são necessárias à vida. Requer-se também o repouso das perturbações das paixões, ao qual se chega pelas virtudes morais e pela prudência, assim como também o repouso das paixões exteriores, ao qual se ordena todo o regime da vida civil, de tal modo que, se considerarmos retamente, todos os ofícios humanos parecem servir à contemplação da verdade.

Esta

contemplação da verdade, ademais, não pode ser a contemplação que se dá pelas ciências, que dizem respeito às coisas inferiores, pois a felicidade deve consistir na operação da inteligência que diz respeito às mais nobres entre todas as coisas inteligíveis. A felicidade última do homem só pode consistir, portanto, na contemplação da sabedoria" (67).

Referências

(67) Summa contra Gentiles, III, 37.

14. Considerações finais.

Retornando ao décimo livro do Comentário à Ética, Santo Tomás de Aquino, seguindo a Aristóteles, faz interessantíssimas considerações finais sobre a doutrina que acabou de expor.

A vida que descansa na contemplação da verdade, diz Tomás de Aquino, é melhor do que a vida que é segundo o homem (68). A vida segundo o homem é aquela pela qual o homem ordena segundo a razão os afetos e as operações dos sentidos e do corpo. Mas somente repousar na operação da inteligência parece ser algo próprio dos entes superiores ao homem, nos quais não há corpo, mas somente uma natureza intelectiva, da qual os homens tem uma participação segundo a sua inteligência. O homem assim vivendo, isto é, repousando na contemplação, não vive mais enquanto homem, pois enquanto homem ele é composto de diversos, isto é, das operações da vida vegetativa, dos cinco sentidos, dos apetites sensíveis e suas paixões, da imaginação, que é um prolongamento dos cinco sentidos e da natureza intelectiva, mas vive segundo algo de divino que nele existe, na medida em que segundo a inteligência participa da semelhança divina. Concluímos, pois, diz S. Tomás seguindo a Aristóteles, que assim como o intelecto, por comparação aos homens, é algo de divino, assim também a vida especulativa segundo o intelecto compara-se à vida moral assim como a vida divina se compara à humana (69).

Diz Aristóteles, continua S. Tomás, que alguns poetas afirmaram que o homem deveria pretender saber apenas o que é humano, e os mortais saber apenas o que é mortal. Mas Aristóteles, diz S. Tomás, declara falsa esta colocação, porque o homem deve pretender a imortalidade o quanto possa, e fazer tudo o que puder para que viva segundo o intelecto, que é o ótimo entre as coisas que há no homem. Já tinha afirmado Aristóteles no IX da Ética que, para cada coisa, sua melhor parte é aquela que é mais principal nela, porque todas as outras são como que seus instrumentos. Assim, na medida em que o homem vive segundo a operação do intelecto, vive segundo a vida maximamente própria ao ser humano. Seria, entretanto, inconveniente se alguém escolhesse viver não segundo a vida que lhe é própria,

mas segundo a vida de algum outro. De onde que inconvenientemente afirmaram, diz Aristóteles, aqueles que exortaram a que o homem não devesse descansar na especulação do intelecto (70). Esta vida, na verdade, é encontrada perfeitissimamente nas substâncias superiores, (isto é, nos entes superiores ao homem), nos homens, todavia, imperfeitamente e como que participativamente. E, todavia, este pouco, continua S. Tomás comentando a Aristóteles, este pouco é maior do que todas as outras coisas que há no homem (71).

Assim, portanto, conclui Tomás, é patente que aqueles que descansam na especulação da verdade são maximamente felizes, tanto quanto o homem nesta vida pode ser feliz (72).

Referências

(68) In libros Ethicorum Expositio, L. X, l. 11, 2105. (69) Idem, loc. cit.. (70) Idem, L. X, l. 11, 2107-2108. (71) Idem, L. X, l. 11, 2110. (72) Idem, loc. cit..

15. Os homens sábios, segundo Aristóteles, são amados por Deus.

Santo Tomás conclui suas considerações sobre a felicidade comentando duas conhecidas passagens de Aristóteles, na qual o filósofo afirma que os homens sábios são amados por Deus.

São estas as suas palavras:

"O homem feliz segundo a felicidade especulativa, por operar segundo o intelecto contemplando a verdade, colocando o seu cuidado nos bens do intelecto, parece estar otimamente disposto, na medida em que possui excelência naquilo que é ótimo ao homem, e é, segundo Aristóteles, amadíssimo por Deus. De fato, supondo, como é da verdade da coisa, que Deus tenha cuidado e providência acerca das coisas humanas, é razoável que se compraza com os homens acerca

daquilo que é ótimo neles, e que é semelhantíssimo a Deus.

Trata-se do intelecto, como é patente de tudo o que foi dito.

Conseqüentemente, é razoável que Deus maximamente beneficie aqueles que amam o intelecto, e honram o próprio bem do intelecto preferindo-o a todos os outros, como o próprio Deus cuida daqueles que operam retamente e bem.

Conclui-se, portanto, que o homem sábio seja amadíssimo por Deus. Ora, será felicíssimo o homem que for maximamente amado por Deus, que é fonte de todos os bens. De onde se conclui que também segundo isto, já que a felicidade do homem é dita pelo

fato de ser amado por Deus, o homem sábio é maximamente feliz" (73).

Referências

(73) In libros Ethicorum Expositio, L. X, l. 13, 2133-4.

16. Natureza da sabedoria.

Com o que expusemos até o momento será impossível manifestar tudo aquilo que está implicado no conteúdo do termo sabedoria de que Aristóteles e Santo Tomás se utilizam. O que vamos fazer será apenas oferecer uma explicação inicial, que irá depois se enriquecer ao longo deste trabalho.

Segundo S. Tomás há cinco hábitos principais que aperfeiçoam as operações da inteligência; são chamados virtudes intelectuais. Um deles é a sabedoria. Os restantes são a arte e a prudência, o intelecto e a ciência (74).

A arte e a prudência aperfeiçoam as operações da inteligência que dizem respeito às coisas contingentes, isto é, àquelas coisas que não são necessárias. Contingentes são, portanto, todas aquelas coisas que são mas que poderia ter ocorrido também que não fossem. Dentre as coisas contingentes, a arte diz respeito às operações que transitam à matéria exterior para formar algo a partir dela, como edificar, esculpir, pintar, curar, etc. (75); já a prudência tem como objeto as ações humanas que permanecem no próprio agente, como ver, inteligir e querer (76).

O caso do intelecto, da ciência e da sabedoria é bem diverso. Estas virtudes aperfeiçoam a inteligência acerca das coisas necessárias.

O intelecto que S. Tomás coloca entre as virtudes intelectuais deve ser distinguido com cuidado da própria potência intelectiva que S. Tomás chama freqüentemente também de intelecto. Ambas estas coisas têm o mesmo nome, mas a primeira é apenas uma virtude da inteligência, enquanto que a segunda é a própria inteligência.

O intelecto como virtude intelectual é aquele hábito pelo qual o homem percebe a evidência dos primeiros princípios das demonstrações, tal como o princípio da não contradição, que diz que

***"é impossível
que algo
simultaneamente
seja e não seja
uma mesma
coisa" (77).***

Princípios como este e outros não podem ser demonstrados; ao contrário, são pressupostos por todas as demonstrações, e sua evidência só pode ser percebida de modo imediato pela virtude à qual Tomás chama de intelecto.

A ciência é um conhecimento certo de coisas que são necessárias por natureza (78). Não existe ciência do contingente, porque do contingente só pode haver certeza enquanto estiver sendo apreendido pelo sentido (79).

A ciência é um conhecimento obtido através das causas (80), adquirido por modo de conclusão através de demonstração (81).

Pode haver ciência de coisas submetidas à geração e corrupção, como as ciências da natureza, mas quando isto ocorre, se dá não pelo que há de contingente nelas, mas segundo razões universais que são por necessidade e sempre (82).

Descrevemos, assim, rapidamente, o que são as cinco virtudes intelectuais, com exceção da sabedoria. Para entender o que seja esta, será necessário ressaltar antes algumas distinções a respeito do que já foi dito.

O intelecto, a ciência e a sabedoria dizem respeito a coisas necessárias. São, por causa disso, conhecimentos da inteligência especulativa, por oposição à inteligência prática, que diz respeito às coisas contingentes.

Dentre as três virtudes intelectuais que dizem respeito à inteligência especulativa, o intelecto tem por objeto coisas cuja evidência é imediata; são os primeiros princípios das demonstrações, que só podem ser conhecidos em si mesmo, sem possibilidade eles próprios de serem demonstrados.

Já a evidência da ciência não é imediata; a ciência é uma forma de conhecimento que parte do conhecimento das causas e, através de demonstração, chega às conclusões que a constituem.

Ora, no Comentário à Metafísica Santo Tomás diz que existe naturalmente em todo homem o desejo de conhecer (83).

A razão é que qualquer ente aspira naturalmente à sua perfeição (84). Nos seres inteligentes isso ocorre porque a perfeição que se segue à sua própria forma é apreendida por eles como bem, e o bem é o objeto próprio da vontade, naturalmente apetecido por ela. Portanto, todo ser inteligente aspira à sua perfeição como ao seu próprio bem.

Ora, a perfeição que se segue à forma própria do homem é o inteligir, porque a cada forma se segue uma operação própria que é sua perfeição e, segundo o Comentário à Metafísica,

"A operação própria do homem enquanto homem é inteligir, já que é por isto que difere de todos os demais.

Portanto, todo homem é naturalmente inclinado a inteligir e, por conseqüência, a conhecer" (85).

Ademais, diz ainda o Comentário à Metafísica que

"se a inteligência, considerada em si mesma, é algo que está em potência para com todas as coisas, e não se reduz ao ato senão pelo conhecimento, deve-se então concluir que todo homem deseja naturalmente o conhecimento assim como a própria matéria (apetece) a forma" (86).

Existem, porém, modos diferentes de conhecer.

Há os que conhecem apenas a coisa; há os que, além de conhecer a coisa, conhecem também a sua causa. O Comentário à Metafísica faz uma distinção entre estes modos de conhecimento:

"Aqueles que conhecem a causa",

diz o Comentário,

"são mais sábios do que aqueles que ignoram a causa e conhecem apenas a coisa" (87).

Destas palavras deve-se concluir, portanto, que o conhecimento pela causa, como uma forma mais elevada de conhecer, é mais desejável pelo homem do que o conhecimento que é apenas pela experiência da coisa sem o conhecer da causa:

"Existe, portanto, em todos os homens, o desejo de conhecer as causas das coisas que vêem; daí nasceu a Filosofia, pois pela admiração das coisas que os homens viam, cuja causa lhes era oculta, foi que os homens começaram a filosofar pela primeira vez;

e, ao encontrarem as causas, repousavam. Mas a investigação não cessaria até que encontrassem a primeira de todas as causas, pois só então julgamos conhecer perfeitamente, quando encontramos a primeira de todas as causas. O homem, portanto, deseja conhecer por natureza a primeira causa de todas as coisas como um fim último" (88).

Existe, porém, uma causa última de todas as coisas?

Se existir, haverá então um conhecimento, uma ciência, mais elevada do que todas as outras; será a ciência cujo objeto for esta causa. Se não existir, não haverá uma ciência mais elevada do que todas as demais.

No livro II da Metafísica Aristóteles tratou do problema da

existência de uma causa última tendo em vista a questão de se determinar se poderia existir uma ciência mais elevada entre todas. Ele afirma que não pode haver uma sucessão infinita de causas, tanto na linha da causalidade material, como na da formal, na da eficiente, e na da final. (Sobre o significado destes modos de causalidade, o leitor poderá consultar o Apêndice a este capítulo). No caso das causas eficientes, Aristóteles diz o seguinte:

"Se as causas moventes procedem até o infinito, não haveria uma primeira causa. Mas a causa primeira seria causa de todas as demais. Seguir-se-ia, por esta razão, que todas as demais não existiriam, pois retirada a causa retiram-se também as coisas da qual ela é causa" (89).

Deve haver, portanto, causas primeiras, causas de todas as causas.

É a este conhecimento das causas primeiras que se dá o nome de sabedoria, pois se os que conhecem as causas são mais sábios do que os que conhecem a coisa mas ignoram a causa (90), aqueles que conhecem as causas primeiras são mais sábios do que os que conhecem as causas segundas: são, simplesmente falando, sábios.

O objeto da sabedoria, pois, são

"as causas maximamente universais e primeiras; ela especula sobre os primeiros princípios e as primeiras causas" (91).

Ora, veremos mais adiante neste trabalho que, à medida em que se procede à investigação dos fenômenos da natureza buscando suas causas e buscando nestas as primeiras que são causas de todas as demais, acaba-se por se chegar à descoberta de que existe um ser imaterial, inteligente, situado além da ordem da natureza, que é a causa do ser de todas as coisas. Como se pode chegar a esta conclusão é algo que será tratado num capítulo posterior deste trabalho; por ora devemos dizer que as características que podem ser deduzidas como pertencentes a este ser coincidem com grande parte dos atributos que os homens costumam conferir ao ser que chamam Deus. Pode-se assim chegar, pelo trabalho da inteligência, à descoberta de que a causa primeira de todos os entes é Deus. Neste sentido, pode-se dizer também que Deus é o objeto da sabedoria, na medida em que é a causa do ser de todas as coisas.

O conhecimento, entretanto, que a sabedoria alcança de Deus é

muito diferente do conhecimento que comumente as pessoas têm de Deus.

"Existe um conhecimento confuso de Deus comum a todas as pessoas" (92),

diz Tomás de Aquino.

"Todos os homens pela razão natural podem alcançar de modo imediato um certo conhecimento da existência de Deus. Isto ocorre porque vendo os homens as coisas da natureza ocorrerem segundo uma determinada ordem, não havendo ordem sem ordenador, percebem em sua maioria dever existir algum ordenador das coisas que vemos ao

nosso redor. Quem é, como é ou se é um só este ordenador da natureza já não é algo que possa pelos homens ser tão imediatamente percebido" (93).

Todavia, não é este o conhecimento da causa primeira que advém da sabedoria. A sabedoria, conforme vimos, é o fim de todos os atos humanos. Mas este conhecimento geral que todos os homens têm de Deus não necessita da ordenação de todos os atos humanos como a um fim. Ao contrário, diz Tomás,

"ele existe nos homens já desde o princípio" (94).

A sabedoria, portanto, não pode consistir neste modo de conhecimento de Deus.

Ademais, continua S. Tomás, ninguém pode ser repreendido por não ser feliz, o que advém da contemplação da sabedoria; pois na verdade,

"os que carecem de sabedoria, mas a buscam, já são dignos de louvor" (95).

Todavia, pelo fato de que alguém careça deste conhecimento de Deus que é comum a todos os homens, torna-se digno de repreensão, pois de fato seria estulto o homem que não percebesse sinais tão manifestos de Deus como estes continuamente presentes diante de todos os homens; por isso, continua Tomás, é que a Sagrada Escritura diz no Salmo 52:

"disse o estulto em seu coração: não há Deus".

Portanto, o conhecimento de Deus que advém pela sabedoria é muito distinto do conhecimento comum que a maioria dos homens têm de Deus (96).

Na verdade, continua Tomás, o conhecimento de Deus que provém da sabedoria é o mais elevado grau de conhecimento que os homens podem alcançar; para que

"a inteligência humana possa investigar a Deus pela sabedoria é necessário conhecer muitas outras coisas antes, pois praticamente todos os conhecimentos filosóficos se ordenam a este modo de conhecimento de Deus. É por isto que a sabedoria, que diz respeito à causa primeira que é Deus, deve ser a última das partes da Filosofia a ser aprendida" (97).

Ora, conforme veremos, a sabedoria irá mostrar que há um ser imaterial, inteligente, que é a causa primeira do ser de todas as coisas. Para poder prosseguir em nossa exposição, devemos expor algo do sentido desta afirmação. O que significa existir um ser que é causa primeira do ser de todas as coisas?

A Lei de Lavoisier diz que na natureza nada se cria e nada se destrói; tudo apenas se transforma. Não podemos destruir a matéria, podemos transformá-la em outra substância ou mesmo em energia, mas aquela quantidade de matéria ou energia será indestrutível. Jamais foi observado nos laboratórios o desaparecimento puro e simples de sequer uma partícula

elementar; jamais coisa alguma foi vista voltando ao nada ou vindo do nada. Por que isto? Por que as coisas existem e não desaparecem simplesmente? Por que todo o Universo repentinamente não pode deixar de existir e voltar ao nada? Qual é a força ou o princípio que sustenta todo este cosmos em sua existência? Esta pergunta, assim formulada, é uma pergunta pela causa do ser das coisas; as ciências modernas não tem para ela qualquer resposta. A razão, segundo a sabedoria, é que a causa deste fenômeno está para além do mundo físico, para além do que pode ser medido pelos instrumentos. Existe uma causa, mostrará a sabedoria, para além do mundo físico, que é causa do ser de todas as coisas porque ela é ser num sentido que não coincide totalmente com o sentido em que todas as demais coisas são seres; ela possui esta característica, o ser, num grau mais elevado do que todos os demais entes.

É preciso chamar a atenção para esta afirmação, tão simples em seu enunciado, que poderia fazer com que toda a riqueza de seu significado passasse desapercebida em uma primeira leitura.

Todos entendem facilmente que algo pode ser mais quente ou menos quente, mais luminoso ou menos luminoso, mas como algo pode ser mais ser do que outro? À primeira vista, ou uma coisa é ou não é; não existe ser mais e ser menos.

Para entender isto é preciso considerar que para algo ser causa de um efeito de modo próprio é preciso que possua a qualidade causada de modo mais excelente do que no efeito. O fogo é mais quente do que aquilo que ele aquece; o Sol é mais luminoso do que o objeto que reflete a sua luz; e assim sucessivamente. Assim como o Sol tem um calor muito mais intenso do que os objetos que ele aquece de que fazemos uso em nossa vida, e o calor dos objetos não é senão um possuir em parte aquilo que o Sol tem em plenitude, -uma participação, diria S. Tomás-, assim também a sabedoria irá mostrar que o ser das coisas que vemos à nossa volta não é senão um ser em parte aquilo que é ser inteiramente para a causa primeira de todas elas.

O ser da causa primeira é tão intenso que pode causar o ser de todos os demais seres; o ser de todas as demais coisas é tão débil que não pode causar nem o ser nem a destruição do ser de

nenhum outro ser. Assim como o Sol por sua essência irradia luz e calor sobre toda a superfície da terra, assim a causa primeira é um Sol de ser, e irradia ser por todos os demais seres.

É por isso que o Universo não retorna repentinamente ao nada; é a mesma razão pelo qual a terra não cai repentinamente na escuridão total para sempre: há um Sol que a ilumina sem cessar. Vemos, assim, que ao contrário do que poderia parecer num primeiro exame, o ser é algo que possui gradação.

Um ente não pode apenas ser ou não ser; ele pode também ser mais ser do que outro.

A causa primeira não é causada; tem seu ser necessariamente, assim como o fogo que não precisa ser aquecido; ademais, seu ser é tanto que pode causar o ser de todas as demais coisas; o ser das demais coisas é tão débil que não pode causar o ser de mais nada.

Este fenômeno, objeto de estudo da sabedoria, de que há uma gradação do ser das coisas em seu próprio ato de ser, é o que se chama de analogia dos entes.

Analogia dos entes significa que os entes não são ser no mesmo sentido; as coisas da natureza possuem uma parte do ser que a causa primeira tem inteiramente: elas não são ser no mesmo sentido em que o é a causa primeira, mas também não o são em um sentido totalmente diverso. Elas o são apenas em parte. Ora, quando várias coisas são ditas seres em sentidos nem totalmente idênticos nem totalmente diversos, mas uma tendo uma parte do que a outra tem plenamente, elas são ditas análogas. Daí este fenômeno chamar-se analogia dos entes.

O fenômeno da analogia dos entes, porém, não se dá apenas entre a causa primeira e os demais entes.

Existe uma analogia entre os entes também dentro da natureza. Há também, dentro da natureza, seres que são mais seres do que outros, não por terem qualidades anexas que sejam mais ou menos perfeitas, mas em si próprios enquanto seres.

Pode-se constatar isto ao perceber que os seres que se observam na natureza podem ser divididos em substâncias e acidentes. Substâncias são todos aqueles entes que existem por si sós; acidentes são todos aqueles que não existem por si sós, mas em outros. Assim, um homem é dito substância, uma mesa é dita substância; mas uma qualidade, como a brancura ou a temperatura, é dita acidente, porque só pode existir em uma substância. É evidente que ambos, isto é, substâncias e acidentes, são seres; mas é claro também que os acidentes têm um ser mais débil do que as substâncias.

O fenômeno da analogia, porém, não se verifica apenas entre a causa primeira e os demais entes, e , nos demais entes, entre as substâncias e os acidentes.Em uma abordagem que faremos em pequena parte em outro capítulo, pode-se mostrar que entre os acidentes há alguns que tem o ser mais débil do que outros e que nas substâncias também há algumas que tem ser mais débil do que outras; tudo isto, pode-se mostrar, em uma gradação de um impressionante multicolorido até chegar à própria matéria primeira de que são feitos todos os corpos, um ser totalmente indeterminado e puramente potencial, que é o último grau do ser antes do nada. (Sobre a natureza da matéria primeira e da causalidade material, o leitor poderá consultar, no fim deste capítulo, o Apêndice sobre teoria da causalidade).

O que se depreende de tudo isto é que a causa primeira, ao causar o cosmos, pintou um quadro em que se encontram todas as tonalidades do ser. Esta tonalização completa do ser é efeito próprio da causa primeira. Portanto, se a sabedoria tem por objeto de estudo a causa primeira, terá, então, por conseqüência, por objeto também o ser das coisas.

Conclui-se, assim, que o objeto da sabedoria não é apenas a causa primeira do ser de todas as coisas. O ser de todas as coisas, enquanto tal, será também objeto da sabedoria; será o seu segundo objeto. Na filosofia de S. Tomás isto é afirmado ao dizer-se que o objeto da sabedoria é não apenas a causa primeira, mas também o ser enquanto ser, ou o ente enquanto ente:

"Diz-se que a sabedoria se refere ao `ente enquanto ente' porque todas as ciências consideram o ente, pois qualquer sujeito de qualquer ciência tem que ser um ente, mas não o consideram enquanto ente, mas enquanto tal ou qual tipo de ente" (98),

isto é, enquanto ser vivo, enquanto ser passível de sofrer uma reação química, enquanto ser geometricamente mensurável, etc..

A única ciência que considera os entes enquanto entes é a sabedoria.

Existe todavia, diz Santo Tomás, ainda um terceiro objeto de consideração da sabedoria.

Este terceiro objeto de consideração da sabedoria são os primeiros princípios das demonstrações, tais como o princípio

da não contradição que diz ser impossível que algo simultaneamente seja e não seja uma mesma coisa (99).

Ora, mas como é possível que estes princípios sejam objeto de consideração da sabedoria? Pois já vimos que princípios como este são objeto da virtude do intelecto, e não da sabedoria. É à virtude do intelecto, que existe nos homens de modo imediato, que cabe fazer ver a evidência destes princípios.

Além disso, se alguma outra ciência, diz S. Tomás, devesse também tratar dos primeiros princípios da demonstração,

"mais pareceria que deveriam ser as ciências matemáticas, que são as que mais manifestamente utilizam estes princípios conhecidos por si próprios, reduzindo todas as suas demonstrações a estes princípios".

Por que então deveriam ser objeto de estudo da sabedoria?

A razão dos primeiros princípios das demonstrações serem também objeto de consideração da sabedoria é que, por um curioso fenômeno, embora tais princípios sejam princípios que pertencem ao mundo da razão, embora sejam princípios de lógica e o próprio nome que se lhes dá afirma isso, pois são ditos primeiros princípios da demonstração e a demonstração é uma atividade lógica, a qual é por sua vez uma operação da razão humana, apesar de tudo isso, porém, por algum motivo, tais princípios são obedecidos não apenas pela razão humana

quando raciocina, mas também por todos os entes do universo, mesmo os desprovidos de razão.

Quando nós raciocinamos e mediante o raciocínio chegamos à conclusão que algo é e não é simultaneamente uma mesma coisa nós não dizemos apenas:

"Isto é um absurdo".

Nós dizemos também :

"Isto não existe".

Ao dizer que isto não existe estamos passando de um julgamento sobre o mundo da razão para um julgamento sobre o mundo real. E, de fato, parece que temos o direito de fazermos isto, pois jamais consta ter-se visto existir algo que fosse e não fosse simultaneamente uma mesma coisa.

Ora, mas como pode ser isto, se estes princípios são apenas uma lei da inteligência?

Por que as coisas desprovidas de inteligência devem e parecem estar obrigadas a seguir uma lei que é lei da inteligência? E não é só isto: todos os seres parecem seguir esta lei não por alguma qualidade que se lhes acrescenta, mas apenas pelo fato de serem.

Assim, pois, os primeiros princípios das demonstrações parecem não ser leis apenas da razão, mas também propriedades dos seres enquanto seres.

Ora, se o objeto da sabedoria não é apenas a causa primeira, mas também o ser enquanto tal como conseqüência de ter por objeto a causa primeira; segue-se também que ela deverá

considerar os primeiros princípios das demonstrações, como conseqüência de ter como objeto o ser enquanto ser, não para demonstrá-los, mas para explicar porque são obedecidos pelo ente enquanto tal.

Referências

(74) In libros Ethicorum Expositio, L. VI, l. 3, 1143. (75) Idem, L. VI, l. 3, 1151. (76) Idem, loc. cit..
(77) In libros Metaphysicorum Expositio, L. IV, l. 6, 600
(78) In libros Ethicorum Expositio, L. VI, l. 3, 1145.
(79) In libros Posteriorum Analiticorum Expositio, L. II, l. 1, 408.
(80) In libros Metaphysicorum Expositio, L. I, l. 1, 34.
(81) In libros Posteriorum Analiticorum Expositio, L. II, l. 1, 408.
(82) In libros Ethicorum Expositio, L. VI, l. 3, 1146.
(83) In libros Metaphysicorum Expositio, L. I, l.

1, 1. (84) Idem, L. I, l. 1, 2. (85) Idem, L. I, l. 1, 3. (86) Idem, L. I, l. 1, 2. (87) Idem, L. I, l. 1, 23.

(88) Summa contra Gentiles, III, 25.

(89) In libros Metaphysicorum Expositio, L. II, l. 3, 304. (90) Idem, L. I, l. 1, 23. (91) Idem, L. I, l. 1, 35.

(92) Summa contra Gentiles, III, 38. (93) Idem, loc. cit.. (94) Idem, loc. cit.. (95) Idem, loc. cit.. (96) Idem, loc. cit.. (97) Idem, I, 4.

(98) In libros Metaphysicorum Expositio, L. IV, l. 1, 530. (99) Idem, L. IV, l. 5-6.

17. Conclusão do capítulo.

Expusemos, assim, que o fim último do homem consiste na contemplação da sabedoria. Oferecemos uma primeira explicação do que é a sabedoria. Resta agora, antes de passarmos adiante, examinarmos os pressupostos desta concepção.

No capítulo III examinaremos os pressupostos históricos; no capítulo IV examinaremos os pressupostos psicológicos.

Daí poderemos prosseguir e examinar nos capítulos V, VI e VII como se educa o homem para que ele possa alcançar a contemplação da sabedoria. Ao fazermos isso, teremos também diante dos olhos um quadro mais profundo do que seja esta contemplação que é, segundo S. Tomás, o anseio mais profundo do homem.

Nosso estudo, depois, não cessará aí. Cada coisa, porém, será anunciada no seu devido tempo.

APÊNDICE AO CAPÍTULO IIº: Notas sobre a Teoria da Causalidade

Segundo Aristóteles há quatro tipos de causas, que são a causa formal, a causa material, a causa eficiente e a causa final.

Por detrás desta afirmação esconde-se uma elaboradíssima concepção sobre a natureza da causalidade de que a seguir faremos um breve apanhado, dada a freqüência com que o tema aparece neste trabalho.

1. Causa Formal.

A causa formal é aquela que faz cada coisa ser o que é, isto é, a forma da coisa, por oposição à matéria.

Em uma estátua, por exemplo, quando ela é esculpida pelo homem, as disposições introduzidas no mármore pelo escultor são causa da estátua por modo de forma, sendo aquilo que fazem a estátua ser a obra de arte que ela é; já o mármore é causa da estátua por modo de matéria.

Este exemplo, porém, não passa de uma analogia para uma compreensão inicial. Na verdade, antes da estátua ser esculpida, o mármore já era alguma coisa: era uma pedra de mármore. Portanto, já possuía uma causa formal que fazia com que fosse mármore; o trabalho do escultor não acrescentou à forma já existente do mármore senão uma forma acidental, por contraposição à forma substancial que já existia.

A diferença entre a forma acidental e a forma substancial é que a forma acidental sempre se acrescenta a um sujeito já existente; a forma substancial, entretanto, isto é, a forma propriamente dita, unindo-se com a matéria primeira de que todos os seres corpóreos são feitos, não se acrescenta a um sujeito, mas forma o próprio sujeito.

Na doutrina de Aristóteles, portanto, todos os seres corpóreos que se observa na natureza são compostos de matéria e forma. As transformações que se observam nos seres naturais são a passagem, na matéria primeira, da privação de uma forma substancial a esta forma substancial ou vice-versa; ou, em um sujeito já composto de matéria e forma, da privação de uma forma acidental a esta forma acidental ou vice versa.

2. Causa material.

A causa material é a própria matéria de que são constituídos os seres corpóreos, por oposição à forma.

No exemplo da estátua, o mármore de que é feito uma estátua é causa da estátua pelo modo de matéria.

Trata-se, porém, novamente, apenas de uma analogia para uma compreensão inicial do que seja a causa material. O mármore, na realidade, não é a matéria da estátua, mas um sujeito já composto de matéria primeira e forma substancial, que receberá uma forma acidental que o tornará estátua. Esta forma acidental da estátua está para o sujeito que é o mármore de modo análogo como a matéria primeira está para a forma substancial que faz o mármore ser mármore.

A matéria primeira que constitui todos os corpos é a ausência total de forma; como tal, ela é pura indeterminação, justamente porque totalmente isenta de qualquer forma, que é o que a faria ter alguma determinação de ser tal ou qual gênero de ser.

Por não ter recebido ainda uma forma, a pura matéria é ser apenas potencialmente, porque pode se tornar tal ou qual ser se receber uma forma substancial que a determine.

Não existe matéria pura na natureza, porque se existisse, sua existência já implicaria uma determinação advinda da forma, e, portanto, não seria matéria pura.

Os cinco sentidos do homem somente são capazes de apreender as formas acidentais; portanto, a realidade da matéria primeira dos corpos existente sob a forma substancial não pode ser apreendida diretamente pelos sentidos humanos. Pela mesma razão, tampouco pode ser detectada por instrumentos de laboratório, quaisquer que sejam, por uma necessidade intrínseca; tais instrumentos são apenas um prolongamento e uma extensão dos cinco sentidos do homem, e, portanto, apenas podem detectar as formas acidentais.

Os cinco sentidos do homem e os instrumentos de laboratório

também não podem apreender diretamente a forma substancial dos corpos; no caso do mármore, a forma substancial é aquilo que por primeiro traz o mármore ao ato de ser; o que lhe dá depois extensão, cor, temperatura, etc., tudo isto são formas acidentais. Somente estas últimas podem ser apreendidas pelos sentidos.

Quem poderia apreender a forma substancial seria a faculdade da inteligência, se a inteligência pudesse se dirigir diretamente aos entes existentes fora do homem. Entretanto, isto é vedado à inteligência humana; por estar unida a um corpo, o objeto com que a inteligência humana trabalha em suas operações é o material fornecido pela imaginação, que é um prolongamento interno no homem do trabalho dos cinco sentidos: é a partir do material fornecido pela imaginação que a inteligência abstrai suas idéias. Os cinco sentidos, porém, somente captam as formas acidentais; daí que até a existência da forma substancial tem que ser deduzida de modo indireto pela inteligência. Com muito maior razão a matéria primeira.

3. Causa eficiente.

A causa eficiente é aquela que é o princípio do movimento e do repouso nos seres.

Movimento e repouso não se entendem aqui apenas do ponto de vista do movimento segundo o lugar, mas de modo amplo, no sentido de qualquer alteração pela qual na matéria há uma passagem de uma privação de uma dada forma substancial para a presença desta forma substancial, ou num sujeito há uma passagem de uma ausência de determinada forma acidental para a presença desta forma acidental.

Diz-se estar em potência aquilo que pode ser, mas que todavia ainda não é.

Diz-se estar em ato aquilo que de fato já é.

A matéria ou um sujeito privado de uma forma são algo que pode ser, se vierem a receber esta forma, mas que, por não a terem recebido, ainda não são. A matéria ou o sujeito privado de uma forma, são, portanto, entes em potência em relação a esta forma. A matéria ou o sujeito que receberam uma determinada forma já não são algo que pode ser, mas que já são, pelo menos no que diz respeito a esta forma recebida. São, portanto, entes em ato em relação à forma recebida.

De modo que, em uma conceituação mais ampla, em todo movimento temos uma passagem da potência ao ato.

Pelo fato de que a matéria é por si indeterminada mas pode vir a ser tal ou qual ser se receber uma forma, a matéria é dita pura potência. E pelo fato de que a forma é o que faz o composto de matéria e forma ser em ato, é também dita ato.

Ora, observa-se que a toda forma se segue uma operação própria: o fogo esquenta, o peso cai, a inteligência apreende, a luz ilumina, etc.. Por outro lado, à pura matéria não se pode seguir nenhuma operação própria, pois, se este fosse o caso, ela já possuiria alguma determinação. Se possuisse alguma determinação, a operação própria se seguiria a esta

determinação; mas esta determinação é a forma; portanto, se à matéria se seguisse alguma determinação, esta se deveria à forma; de onde que se conclui que é à forma que se seguem as operações próprias dos entes.

Esta fundamentação toda vem com o propósito de mostrar que a causa formal e a causa material não podem ser, elas sozinhas, explicação suficiente do movimento. A estas duas primeiras causas deve- se acrescentar necessariamente a causa eficiente.

Por que?

Porque em todo movimento ocorre uma passagem da potência ao ato. Ora, o que está em potência não pode passar ao ato por si só. A matéria é potência pura; se ela pudesse por si só passar ao ato, ela já teria, por isso mesmo, alguma determinação. Não seria mais, portanto matéria pura.

Segue-se que, para passar ao ato, a matéria já necessita de alguma determinação, ou seja, de alguma forma. Já vimos acima que a toda forma segue-se uma operação própria; esta operação própria que se segue a toda forma é a determinação necessária à matéria para que ela possa passar da potência ao ato.

Mas esta determinação que a potência necessita para passar da potência ao ato, que só lhe pode advir por alguma forma, não pode lhe advir da forma que irá ser engendrada nesta matéria, pois esta forma ainda não existe. Segue-se que terá de vir de outra forma que lhe seja externa e já em ato, como toda forma.

Portanto, para que haja movimento, é necessário a ação própria de uma forma externa ao ente submetido ao movimento; esta forma externa, -externa, pelo menos, quanto à essência, não quanto à localização-, será a da causa eficiente deste movimento.

Portanto, para que a potência passe ao ato é necessário outro ser em ato; e para todo movimento é necessária uma causa eficiente.

A argumentação assim exposta, baseada no exemplo da matéria pura,vale também para o caso da matéria já integrante de um

composto de matéria e forma, ou do próprio composto entendido como um sujeito de uma forma acidental; pois, embora esta matéria integre um corpo já em ato, em relação à nova forma que vai ser engendrada, ela ainda está em potência.

Portanto, para existir movimento é sempre necessário, segundo a filosofia de Aristóteles, a existência de um agente externo que lhe seja a causa; este agente será causa na medida em que está em ato; este agente é o que se chama de causa eficiente.

4. Causa final.

A causa final é aquela que é princípio de movimento e de repouso por modo de fim.

S. Tomás e Aristóteles dão uma primeira explicação do que seja a causa final nestes termos:

"Ao perguntarmos por que alguém caminha, respondemos convenientemente ao dizer:

\`para que ganhe saúde'.

E, assim respondendo, opinamos ter colocado a causa. De onde que é patente que o fim é causa".

À primeira vista tal explicação parece uma simples ingenuidade. Mas o fato é que pode-se mostrar que a existência de uma causa eficiente exige a existência de uma causa final.

Quando a causa eficiente é um ser inteligente, um ser, portanto, dotado de vontade, é evidente a existência de uma causa final, pois os agentes inteligentes agem movidos pela vontade, e a vontade tende por natureza a um fim.

Existem também casos evidentes de agentes não inteligentes que agem tendo em vista um fim. Quando uma flecha é arremessada contra um alvo, o alvo é a causa final do

movimento da flecha; embora a flecha não a conheça, foi movida por um agente inteligente que a conhecia.

Mas a verdade é que, dizem Aristóteles e S. Tomás, na natureza todos os agentes movem em direção a um fim, quer o conheçam, quer não o conheçam.

A razão é que, conforme explicamos na teoria da causalidade eficiente, a passagem da potência ao ato exige a intervenção de um agente que age em virtude de sua própria forma; ora, a cada forma se segue uma operação própria, de modo que esta forma já tem em si determinada uma direção em que irá operar. Esta direção é a causa final, quer o agente a conheça, quer não a conheça. Quando um ser inteligente age tendo em vista um fim, ele também está fazendo isto por uma operação que se segue a uma forma apreendida em sua inteligência; a causalidade final se segue à operação própria de uma forma exigida pela causalidade eficiente. A diferença é que, quando o agente é voluntário, ele conhece o fim; quando não, ele não o conhece.

A existência de uma causalidade final na natureza pode ser estabelecida pelo fato de que todos os movimentos na natureza se dão sempre ou na maior parte das vezes do mesmo modo: o fogo sempre esquenta, a pedra sempre cai, o botão da rosa sempre desabrocha, o Sol sempre ilumina, etc..

"Deve-se ter em mente, portanto",

diz S. Tomás no Comentário à Física,

"que sempre todo agente age em vista de um fim, aja ele pela natureza ou pelo intelecto" (1).

"As coisas que acontecem sempre ou freqüentemente o são pela natureza ou pelo que é proposto pelo intelecto. Portanto, nas coisas que acontecem sempre ou freqüentemente, estas coisas acontecem tendo em vista um fim" (2).

Por que, então, alguns agentes conhecem o fim enquanto outros não?

"É preciso que conheçam o fim aqueles agentes cujas ações não estão determinadas, mas que podem, ao contrário, dirigir-se a extremos opostos, como ocorre nos agentes voluntários; portanto, é necessário para estes que conheçam o fim, pelo qual determinam suas ações. Por outro lado, entre os agentes naturais, as ações já estão determinadas: não tem, portanto, necessidade de escolher entre as coisas que são meios de alcançar o fim.

Por esta

razão, é possível que o agente natural tenda sem deliberação a um fim, caso em que tender a um fim não significa senão que ele tem inclinação natural a algo" (3).

Por tudo isto que se explicou, é evidente que as causas têm que ser quatro: material, formal, eficiente e final.

Referências

(1) In libros Physicorum Commentaria, L. II, l. 8, 211.
(2) Idem, L. II.
(3) De principiis naturae Opusculum.

5. Sorte e acaso.

Quatro são, pois, os gêneros de causas. Entretanto, é necessário ainda acrescentar algo muito importante: na filosofia de Aristóteles é possível um agente causar por acidente uma transformação para a qual ele não era movido por causalidade final. Quando isto ocorre, diz-se que o efeito ocorreu por acaso; ou, quando o agente era uma causa inteligente, o acaso também recebe o nome de sorte. Nestes casos, acaso e sorte são ditos causas por acidente; os efeitos terão, de fato, uma causa eficiente, mas que não causará estes efeitos per se, mas por acidente.

O efeito per se de uma causa natural é aquele que se lhe segue de acordo com as exigências de sua forma; o efeito per se de uma causa inteligente é aquilo que ocorre tendo em vista a intenção do agente; ambos estes tipos de causas podem causar um efeito por acidente quando se tratarem de efeitos que estejam unidos acidentalmente ao efeito causado per se pelo agente. Por exemplo, quando um construtor é causa de uma guerra se a guerra for conseqüência da construção de uma residência (4). O efeito per se do construtor é apenas a residência; a guerra estava unida à construção da residência apenas por uma circunstacialidade, para além da causalidade final que movia o construtor.

Isto não significa, por outro lado, que nos efeitos por acidente não estejam envolvidos, dentro de uma outra linha de causalidade, todos os quatro gêneros de causa per se considerados. A simples construção de uma casa não seria suficiente para provocar sozinha uma guerra; a guerra provocada por acidente pela construção da casa teve que ter uma outra causa eficiente per se, à qual correspondesse necessariamente uma causa final. Isto é, o puro acaso não existe; é acaso apenas por referência à causa por acidente, mas supõe sempre, dentro de uma outra linha paralela de causalidade, a existência dos quatro gêneros de causas per se consideradas.

Na casualidade costuma ocorrer, entretanto, que as coisas que se dão pela sorte ou pelo acaso, ou seja, além do âmbito da

causa final em uma determinada linha de causalidade, possam ser reduzidas a alguma causa superior que ordena as causas inferiores que pareciam operar por acaso. Quando isto ocorre, do ponto de vista da causa superior, a aparente casualidade do efeito das causas inferiores já não pode mais ser vista como um verdadeiro acaso; isto passa a se dever não à existência de causas per se que operavam em uma linha paralela de causalidade, mas à própria linha de causalidade que parecia operar por acaso apenas porque a análise se limitava à ação das causas inferiores (4).

Tal é, em rápidos traços, a teoria das causas segundo Aristóteles; foi tratada em um apêndice por não ser propriamente assunto que diga respeito à educação, tema deste trabalho; mas teve que ser tratado de alguma maneira devido ao uso constante destes conceitos que pervadem toda a filosofia de Aristóteles e de Santo Tomás de Aquino.

Referências

(4) In libros Physicorum Commentaria, L. II, l. 8, 214.

A EDUCAÇÃO SEGUNDO A FILOSOFIA PERENE

Capítulo III

Pressupostos Históricos

1. Introdução.

Este modo de conceber a educação, orientando-a em seu fim último à sabedoria e à contemplação, orientação tão diversa dos modernos sistemas de educação, não é uma concepção originária do próprio Santo Tomás de Aquino.Ao contrário, tem raízes históricas profundas, que remontam às próprias origens de nossa civilização.

Uma das fontes de S. Tomás de Aquino nesta concepção é a doutrina de Aristóteles. Aristóteles, porém, é tributário de toda a história do movimento filosófico grego, anterior a ele de vários séculos. Conforme veremos, os principais filósofos gregos anteriores a Aristóteles pensavam no que diz respeito à contemplação de um modo muito semelhante.

Outra fonte de S. Tomás de Aquino a este respeito é a tradição cristã. A contemplação tem sido um assunto constantemente abordado pela maioria dos grandes autores cristãos, desde o início do Cristianismo até Santo Tomás de Aquino e também depois dele. Conforme veremos, já no texto dos Evangelhos encontramos descrita a excelência da contemplação.

Todavia, o que o Cristianismo entende por contemplação encerra elementos que não se encontram nos filósofos gregos. Estes elementos, abordados também por S. Tomás nos seus escritos teológicos, serão analisados, em parte, no último capítulo deste trabalho.

Cabe aqui dizer que, quando por volta dos séculos II e III filósofos gregos como São Justino e Clemente de Alexandria se converteram ao Cristianismo, encontraram semelhanças

notáveis entre aquilo que o Cristianismo descrevia como contemplação e aquilo que os filósofos gregos, não apenas Aristóteles, falavam sobre o mesmo assunto. A conseqüência natural foi que quando os cristãos percebiam estarem se referindo às mesmas realidades, muitos elementos da contemplação passaram a ser designados também com os mesmos termos que eram designados entre os gregos. E também, naquilo que a contemplação entre os cristãos tinha de comum com os filósofos gregos, a tradição cristã empenhou-se num desenvolvimento que freqüentemente tinha sua apresentação revestida de caracteres tomados de empréstimo aos gregos.

Neste capítulo, portanto, traçaremos um rápido quadro da origem da concepção da sabedoria e contemplação como fim último do homem em Santo Tomás de Aquino tal como se apresentou na tradição da filosofia grega até Aristóteles, de onde passou para Tomás através de seus comentários às obras do filósofo, e na tradição cristã, apenas naquilo que ela apresenta neste assunto de comum com a tradição da filosofia grega. O que o Cristianismo apresenta de próprio em matéria de contemplação será deixado para o capítulo final deste trabalho.

2. Contemplação e sabedoria na filosofia grega.

Aristóteles, segundo muitos, o maior dos filósofos gregos, nasceu em Estagira, na Trácia, em 384 AC e passou os períodos mais importantes de sua vida em Atenas; foi professor de Alexandre Magno, antes dele suceder a seu pai no trono da Macedônia e iniciar suas conquistas militares na Grécia e no Oriente. Morreu em 322 AC. Foi discípulo de Platão durante 20 anos; ao morrer o seu mestre, fundou em Atenas uma escola própria de filosofia.

Platão, mestre de Aristóteles, viveu entre 427 e 347 AC. Foi, por sua vez, discípulo de Sócrates (469- 399AC).

Platão e Aristóteles são os maiores filósofos gregos de que temos conservados obras completas. Antes de Sócrates há registros espalhados pelas obras de escritores posteriores a respeito de uma grande multidão de filósofos, conhecidos genericamente como pré-socráticos, de que nos restam apenas fragmentos de seus escritos e informações esparsas sobre suas vidas. O primeiro destes filósofos é Tales de Mileto, que viveu aproximadamente entre os anos 624 e 554 AC. A filosofia Grega, assim, tem início por volta do ano 600 AC com Tales de Mileto, quase 400 anos antes da morte de Aristóteles. Juntamente com Tales de Mileto, os primeiros filósofos pré-socráticos floresceram na região de Éfeso e Mileto, na costa ocidental da atual Turquia, e não em Atenas, onde floresceriam mais tarde seus maiores filósofos, Sócrates, Platão e Aristóteles.

Os livros textos modernos de filosofia nos apresentam os primeiros filósofos pré-socráticos como pessoas dedicadas ao problema de determinar qual seria o princípio material de que é constituída a natureza. No caso de Tales, citam-se as seguintes palavras de Aristóteles como se referindo ao que seria a sua doutrina fundamental:

"Tales diz que o princípio é a água, e por conseqüência declarou que a terra está sobre a água; ele formulou talvez esta suposição por ver que o alimento de todas as coisas é úmido, e que o próprio calor provém dele e vive graças a ele, pois aquilo de que tudo provém é o princípio de todas as coisas. Ele formulou esta hipótese não só a partir disto, mas também pelo fato de que as sementes de todas as coisas têm uma natureza úmida, sendo a água o princípio natural das

***coisas
úmidas" (1).***

Contemporâneo de Tales foi Anaximandro de Mileto. Ele escreveu uma obra intitulada Sobre a Natureza, da qual, como das demais dos restantes pré-socráticos, apenas sobraram fragmentos citados em livros de escritores posteriores. Segundo Anaximandro o princípio da natureza não era a água, nem o ar, nem nenhum outro elemento particular, mas o infinito, algo em que todas as coisas têm origem e em que todas as coisas se dissolvem quando termina o ciclo estabelecido para elas por uma lei necessária. Este princípio infinito seria por si mesmo indestrutível (2).

O primeiro filósofo a ter introduzido a filosofia na cidade de Atenas foi Anaxágoras, por volta de 450 AC, no auge do poder político ateniense. Também ele escreveu um livro intitulado Sobre a Natureza, que se perdeu. Neste livro ele afirmava que não havia um princípio único constituindo a natureza, mas muitos, e estes sob a forma de partículas invisíveis a que ele chamava de sementes. As sementes não nascem nem morrem, mas combinam-se entre si de formas diversas e com isto dão origem às diversas substâncias, dizia Anaxágoras. Em todas as coisas há sementes de todas as coisas, e a natureza de cada uma é determinada pelas sementes que prevalecem. Originariamente estas sementes estavam todas misturadas desordenadamente; uma inteligência, de natureza totalmente diversa, por não ser constituída destas sementes, teria introduzido então nelas o movimento e a ordem. Estas coisas Anaxágoras ensinava em Atenas (3).

Com base em afirmações como estas, considera-se muitas vezes nos livros de texto modernos que a diferença entre as doutrinas dos primeiros filósofos gregos e outras crenças de outros povos do mundo da época sobre a natureza consistiria principalmente no fato de que, enquanto os demais, ao afirmarem algo sobre a natureza, nada mais faziam do que se reportarem um mito ou uma lenda, os filósofos gregos, ao contrário, mesmo quando apresentassem uma doutrina aparentemente ingênua, esta não era mais para eles um mito, mas uma tentativa de buscar uma verdade que pudesse ser

compreendida e justificada racionalmente. Esta seria a atitude básica que faria diferir os filósofos dos demais povos da época.

Esta interpretação, porém, não é inteiramente satisfatória; não é difícil ver nela uma transferência um pouco simplista do ideal contemporâneo da pesquisa científica para os filósofos pré-socráticos. Para entender o que deu origem ao movimento filosófico é preciso fazer um esforço proposital para nos reportarmos a um mundo e a um pensamento muito diferente do que ao que estamos habituados nos dias de hoje; em particular, não se pode ignorar os testemunhos da época que descrevem a importância da contemplação na vida destes filósofos.

De fato, os escritores gregos posteriores aos primeiros pré-socráticos nos apresentam estes filósofos como pessoas desprendidas das preocupações materiais do dia a dia e dedicados apaixonadamente à contemplação da natureza.

Sobre Tales de Mileto corria na antiguidade uma anedota transcrita nas obras de Platão e Aristóteles de como ele, caminhando pelo campo e absorto na contemplação do céu, caíu em um poço, provocando as gargalhadas de uma velhinha natural da Trácia que o estava seguindo, a qual lhe lançou ao rosto seu costume de contemplar as estrelas sem ver onde os pés pisavam (4).

Quanto a Anaxágoras, o homem que introduziu a filosofia em Atenas, também é apresentado pela tradição como um homem estranho a qualquer atividade prática. Para poder se ocupar em contemplar a natureza, entregou toda a sua fortuna de presente aos seus parentes. Interrogado sobre o objetivo de sua vida, respondeu que vivia para contemplar o Sol, a Lua e o céu. Aos que lhe reprovavam a falta de interesse pela sua pátria, respondeu que sua pátria, ao contrário, lhe importava muitíssimo, apontando com o dedo para o céu (5).

Pitágoras, ao que parece, depois de ter sido discípulo de Tales e Anaximandro de Mileto, viajou para o Egito onde estudou cerca de duas décadas com os seus sábios e sacerdotes, e dali parece ter passado mais uma década entre os sábios da Pérsia. Depois voltou para a Grécia e dali se dirigiu para as colônias gregas do sul da Itália. Quando o rei Leão de Fliunte lhe perguntou o que

era um filósofo e o que os diferenciava dos demais homens, Pitágoras respondeu:

"A vida humana pode ser comparada a um grande espetáculo, como o das competições atléticas, celebradas com enorme pompa e freqüentadas por todo o mundo grego, isto é, os Jogos Olímpicos.

Alguns para lá se dirigem em busca da glória e da notoriedade que o esforço físico de seus corpos puder lhes trazer.

Outros vão ali para comprar e vender, na expectativa do ganho e do lucro.

Há também aqueles, mais nobres, que não buscam aplausos, tampouco lucros, mas desejam apenas assistir e observar atentamente de que forma as coisas acontecem.

Nós também estamos presentes, por assim dizer, num grande espetáculo, e viemos, como todo mundo, de alguma cidade; dessa maneira, com seu modo de vida e seu padrão alterados, uns vêm em busca da glória, outros em busca do dinheiro, mas há alguns que vieram

contemplar o Universo e não têm outro interesse a não ser esse. Tais pessoas chamam-se a si mesmos de amantes da sabedoria, ou, em outras palavras, filósofos.

Assim como nos Jogos Olímpicos o mais nobre expectador é aquele que nada busca para si mesmo, a contemplação e o conhecimento da natureza estão, na vida, acima de qualquer outra atividade" (6).

Aparentemente uma atitude de vida como esta é, para o homem de hoje, tão estranha e inesperada que sua primeira reação seria a de considerar, provavelmente, pessoas que assim pensam como excêntricas. Entretanto, paralelamente a estes testemunhos, existem outros que nos mostram tais homens como pessoas dotadas de personalidades marcantes e tidas em alto conceito pelos que na época eram responsáveis pelos

destinos das cidades.

De Tales sabe-se que era capaz de calcular e prever os eclipses solares, e deixou demonstrados alguns teoremas de Geometria que são estudados até hoje. De Tales de Mileto assim afirmou Aristóteles em seu tratado de Política:

"Atribui-se a Tales de Mileto, por sua grande sabedoria, um expediente eficaz para a aquisição de riqueza. Tales, por causa de sua pobreza, assim o conta a história, foi objeto de riso pela carência de utilidade da filosofia; porém, pelo seu conhecimento de astronomia, tinha observado ele que, enquanto era ainda inverno, iria haver uma grande colheita de azeitonas, de maneira que reuniu uma pequena soma de dinheiro e alugou a totalidade das prensas de azeitonas que havia em Mileto e em Quios, as

quais foram alugadas por uma quantia muito pequena, já que ninguém as queria. Quando, porém, veio a colheita, houve uma demanda imprevista e repentina de um grande número de prensas simultaneamente, as quais Tales alugou ao preço e nas condições que ele queria, com o que juntou uma grande soma de dinheiro, demonstrando assim que, se quisessem, seria fácil aos filósofos serem ricos, porém não é este o objetivo de seus trabalhos. É assim que se diz que Tales de Mileto mostrou sua sabedoria" (7).

O mesmo Tales é citado pelos historiadores antigos como grande amigo de Sólon, o grande reformador de Atenas, o que mostra que, apesar de sua pobreza, não era tido como um cidadão comum. O primeiro encontro entre Sólon e Tales é

narrado por Plutarco ao biografar a história de Sólon nas suas "Vidas Paralelas de Homens Ilustres". Sólon vinha de Atenas, e, ouvindo a fama de Tales, passando por Mileto, quiz fazer-lhe uma visita pessoal. Diz então Plutarco:

"Na visita a Tales, em Mileto, Sólon estranhou o seu completo desinteresse pelo matrimônio e pela procriação. Tales ficou calado no momento; deixou passar alguns dias e arranjou com um estrangeiro que se dissesse recém chegado de uma viagem de dez dias a Atenas. Sólon perguntou-lhe quais as novidades de lá; o homem, instruído sobre o que responder, disse:

`Nada, exceto o enterro de um moço, acompanhado

pela cidade toda; era, segundo dizem, o filho de um homem ilustre, o mais distinto dos cidadãos por suas virtudes; este não se achava presente, constava que estava de viagem havia muito tempo'.

`Que homem desventurado', exclamou Sólon. ` Como se chamava?'

`Ouvi o nome', respondeu o homem; ` mas só me lembro que se comentava muito de sua sabedoria e equidade'.

Assim cada resposta ia levando Sólon ao medo; por fim, todo conturbado, declarou seu nome ao

estranho e perguntou se não diziam ser o morto o filho de Sólon.

O homem respondeu que sim.

Então Sólon começou a dar murros na cabeça e fazer e dizer tudo o mais que nestes transes se costuma.

Tales, porém, tomou-o pelo braço, rindo, e disse:

`Aí está, Sólon, o que me afasta do casamento e da procriação; são estas coisas que transtornam até um homem inabalável como tu. Vamos, não te desalentes com esta notícia, pois é

falsa'" (8).

Quanto a Anaxágoras, aquele que introduziu a filosofia em Atenas, e apontava para o céu para indicar a sua pátria, o mesmo Plutarco atribui a este filósofo toda a formação do caráter de Péricles, o homem mais importante da História Grega depois de Alexandre o Grande, o qual, ademais, conforme vimos, também foi educado por outro filósofo na pessoa de Aristóteles.

O testemunho de Plutarco sobre Anaxágoras é bastante eloqüente, encontrando-se nas "Vidas Paralelas dos Homens Ilustres" quando biografa a vida de Péricles. Diz Plutarco que

"quem, todavia, mais estreitamente se ligou a Péricles, formando-o de sentimentos altivos, superiores à sedução da demagogia, quem, em suma, o elevou às alturas e ergueu a dignidade de seu caráter, foi Anaxágoras de Clazômenas.

A este os seus contemporâneos o apelidaram de `A Mente', ou por lhe admirarem o saber imenso

no ramo das ciências naturais, manifestamente excepcional, ou por ter sido o primeiro a atribuir o princípio da ordem universal não ao acaso, nem ao destino, mas a uma mente pura e sem mescla que, em meio à mistura geral, reúne à parte as substâncias homeômeras.

Votando a este homem uma desmedida admiração e forrado da chamada ciência dos corpos celestes e de altas especulações, Péricles, aparentemente, não só mantinha uns sentimentos altivos, uma linguagem elevada, muito longe do gosto vulgar, mas também um semblante

composto que nunca o riso desmanchava, um andar pausado, um aprumo nas vestes, que emoção nenhuma perturbava nos discursos, bem como uma impostação de voz imperturbável e todos os mais traços destes que impressionavam a toda a gente.

Certa vez, por exemplo, insultado e destratado na praça por um indivíduo desqualificado e sem educação, suportou-o calado o dia inteiro, enquanto cuidava de seus negócios urgentes; à tarde voltou para casa sem alterar-se, enquanto o homem o seguia de perto,

enxovalhando-o com toda a sorte de palavrões; quando estava para entrar, como já caía a noite, mandou um de seus servos tomar uma lanterna e escoltar o homem até entregá-lo em sua casa.

Mas nem só estes proveitos colheu Péricles no convívio com Anaxágoras; também superou o terror dos fenômenos celestes que a superstição produz naqueles que, por ignorância, se deixam transtornar e confundir pelos assuntos divinos; o estudo da natureza remove a ignorância e, em lugar da superstição timorata e inflamada, cria

uma piedade confiante, de boas esperanças" (9).

Testemunhos como estes deixam entrever que o objetivo dos primeiros filósofos ao contemplarem a natureza não pode ser superficialmente classificado como uma simples extravagância. No próprio modo de expressar-se de Plutarco notamos uma associação entre a contemplação da natureza e uma forma superior de educação do homem. De fato, na passagem que acabamos de citar, Plutarco primeiro menciona o estudo da natureza que Péricles conduzia sob a orientação de Anaxágoras:

"votando (Péricles) a este homem, (Anaxágoras) , uma desmedida admiração,

e forrado da chamada ciência dos corpos celestes e de altas especulações",

para logo em seguida associar tudo isto a um padrão elevado de comportamento, traços tipicamente resultantes de uma educação:

"não só mantinha sentimentos altivos,

uma linguagem elevada,

mas também todos os demais traços destes que impressionavam a toda a gente".

Um testemunho semelhante nos é dado por Platão no diálogo conhecido como Timeu, associando a contemplação da natureza com que se iniciou a filosofia Grega com a ordenação do pensamento humano:

"De todas as especulações que hoje se fazem sobre o universo, nenhuma jamais teria sido feita se os homens jamais tivessem visto nem os astros, nem o Sol, nem o céu. Pois o dia e a noite, uma vez vistos, assim como os meses e as sucessões

dos anos, nos conduziram ao número, nos deram a noção do tempo e nos levaram à busca da natureza do universo. Por meio destas coisas teve início a filosofia, da qual pode-se dizer que nenhum bem maior jamais foi nem será concedido ao gênero humano. Esta, na verdade, foi a principal de todas as razões para a existência de nossos olhos, não havendo nenhuma outra razão maior do que esta. Inútil será que nos lembremos das demais, sendo, como são, tão pequenas diante desta.

O motivo pelo qual Deus concedeu a visão aos homens foi o seu pré-conhecimento de que, vendo no céu os movimentos periódicos da inteligência divina, pudéssemos fazer uso deste conhecimento para ordenar os pensamentos que também há em nós, os quais têm parentesco com aquele tanto quanto podem tê-lo as coisas desordenadas com as ordenadas. Desta maneira, por meio deste aprendizado, poderíamos participar da retidão dos pensamentos que se

encontram na natureza e ordenar, por meio deles, os nossos próprios, que sem isso não cessam de errar" (10).

Nestes testemunhos de Plutarco e de Platão afirmam-se implicações notáveis entre contemplação e pedagogia, desde a época dos primeiros pré-socráticos. Embora não se tratasse da contemplação no sentido mais profundamente elaborado posteriormente por Aristóteles,- tratava-se apenas da contemplação da natureza-, esta não era a trivialidade que poderia nos parecer num primeiro momento, mas algo em que estava envolvida toda a formação do homem.

Antes de mostrarmos como esta forma de contemplação haveria de evoluir até chegar a Aristóteles, queremos fazer algumas breves considerações no sentido de trazer à luz como já na contemplação da natureza está contido um dos mais profundos desafios que se pode colocar diante do homem.

Referências

(1) Aristóteles: Metafísica, L. I, C. 3; 983 b6.
(2) Abbagnano, Nicolas: Historia de la Filosofia; Barcelona, Montaner y Simon, 1954; vol. I, pg. 13.

(3) Ibidem; pg. 13.
(4) Kirk,G.S. e Raven, J.E.: Os filósofos pré-socráticos; Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian; pgs. 73-74. Platão: Teeteto, 174 A. Aristóteles: Política, L. I, C. 11; 1259 a 9.
(5) Abbagnano, Nicolas: o.c.; pgs. 36-7.
(6) Cícero, Marcus Tulius: Tusculanae Disputationes, V, 3, 8.
(7) Aristóteles: Política, L. I, C. 4.
(8) Plutarco: Vidas Paralelas dos Homens Ilustres; Sólon, C. 6; pgs 46-7. (9) Ibidem; Péricles, C. 4, 5, 6.

(10) Platão: Timeu, 47 a-c.

3. Comentário sobre a contemplação da natureza nos primeiros pré-socráticos.

Conforme acabamos de anunciar, vamos fazer algumas considerações no sentido de mostrar que tipos de desafio pode a inteligência encontrar já na simples contemplação da natureza. Se não se é capaz de perceber isto de imediato, apesar de estarmos mergulhados na natureza o tempo todo, é apenas porque estamos habitualmente preocupados com insignificantes problemas do dia-a-dia que desviam toda a atenção de nossa inteligência do espetáculo extraordinário que nos circunda.

Para tentarmos compreender o alcance desta afirmação, vamos considerar o ato mais trivial de qualquer estudante, o ato de vir à escola. Consideremos, ademais, um estudante habitualmente preocupado, um estudante de escola noturna.

Antes de vir à escola, para retemperarmos nossas forças e não sentir o incômodo de assistir à aula com fome, jantamos em nossas casas.Este simples ato já é por si um verdadeiro espetáculo.

Para tomarmos o alimento, a natureza teve que elaborar um sistema digestivo bastante complexo para ser capaz de digerir precisamente aqueles mesmos alimentos que ela própria, por outro lado, oferece a todos abundantemente.

Recolher estes alimentos esparsos pelo mundo para produzir uma simples janta seria uma tarefa penosíssima. Mas tudo isto, naquele momento, já tinha sido resolvido. Centenas de pessoas haviam estudado agricultura, haviam plantado nos lugares mais diversos cada um dos alimentos que iriam ser utilizados em nossa janta, outra multidão os colheu, centenas de homens os transportaram, outros os conservaram, e outros, finalmente, se especializaram em saber distribuí-los e vendê-los, deixando-os localizados em lugares de fácil acesso para que nós os adquiríssemos.

Assim, naquele momento, um mundo imenso de pessoas na verdade estava se preocupando conosco, e a própria natureza

também, que sabiamente preparava as chuvas para a lavoura e fornecia ao nosso corpo as enzimas necessárias à digestão justamente daqueles alimentos que ela própria produzia.

Nós, porém, ali sentados, não prestamos atenção a nada disso. Só queríamos sair correndo para não chegar atrasados à escola.

Quando saímos de casa, porém, outro espetáculo não menos fantástico estava preparado.

Alguém tinha construído um elevador para nosso uso, e o tinha instalado exatamente no lugar onde era necessário para nosso pronto e imediato transporte. Para que o elevador estivesse ali, quantas pessoas não tinham trabalhado! Quanto carvão não teve que ser usado para produzir seu aço, quanta madeira não teve que ser plantada para construir suas portas, quantos operários e engenheiros não reelaboraram este aço e esta madeira para transformá-la em um elevador; quantos outros operários e engenheiros não tiveram que prever na planta do edifício todo o trabalho dos colegas que fabricavam o elevador. Mas depois, alguém continuava bombeando ininterruptamente energia elétrica de muito longe para que ele funcionasse com apenas um toque de nosso dedo; e para que este alguém pudesse fazer isto, milhares de outros homens tiveram que represar um rio e criar um lago artificial, para fazer o que, ademais, tiveram antes que criar uma cidade operária nas proximidades do campo de obras da represa!

A rua, ademais, estava calçada. Outras pessoas, sabe-se lá quantas, tinham se preocupado com isto também. A rua estava calçada, e estava também asfaltada, para fazer com que um ônibus pudesse trafegar para nossa comodidade. Sem que o pedíssemos, não apenas um ônibus, mas os mais diversos ônibus passavam regularmente à nossa disposição para nos levar não a um só lugar, mas a qualquer lugar que quiséssemos. Para isto milhares de pessoas tiveram que estudar mecânica, projetar os ônibus, construir os ônibus, vender os ônibus, fazer a manutenção dos ônibus, dirigir os ônibus, explorar petróleo, refinar petróleo, transportar gasolina, educar motoristas, educar o trânsito, sinalizar o trânsito, e não só tinham feito tudo isso como o continuavam fazendo incessantemente para que pudéssemos tomar o ônibus naquele momento ou a qualquer momento.

Naquele momento o Sol se punha. O Sol também fazia parte do espetáculo. Fazia séculos que o Sol brilhava todos os dias, e por causa disso é que podíamos enxergar todas as coisas, mas o que é incrível, porém, é que nós não percebemos ou pensamos nisto um só momento.

Estávamos preocupados, como sempre, com um insignificante problema pessoal, infinitamente menor do que tudo isso, teoricamente muito menos capaz de chamar a atenção de qualquer ser inteligente por mais obtuso que fosse, mas que na verdade era exatamente o que estava conseguindo tirar toda a nossa atenção daquele espetáculo fantástico: o temor de um atraso pessoal de alguns minutos.

Como é possível que uma coisa tão minúscula e tão insignificante impeça para a maioria das pessoas a percepção de uma coisa destas? Pois se é compreensível que todos tenham o seu momento patológico na vida, o fato é que, quando lecionamos e falamos destas coisas em salas de aula onde há alunos se preparando para o Magistério, vários dos quais contando com mais de trinta anos de idade, percebemos que era, na verdade, a primeira vez em todas as suas vidas que se davam conta do espetáculo de que falava Pitágoras.

Mas, chegando à escola, não paramos para perceber também que não estávamos chegando sozinhos a esta nobre instituição. Para que pudéssemos aprender alguma coisa, todo este aparato fenomenal que nos permitiu chegar à escola foi igualmente mobilizado para trazer dos lugares mais diversos dezenas ou centenas de outras pessoas para fazerem funcionar a escola normalmente enquanto pudéssemos estudar tranqüilamente. O nosso pequeno objetivo de nos dirigirmos à escola assim encontrava resposta em um aparato de escala mundial, mas nem nós, nem nenhum dos funcionários da escola pensavam nisto. Nós estávamos preocupados com o atraso; os funcionários com o salário que iam receber no fim do mês.

Como nós não observávamos o que acontecia à nossa volta, subimos as escadas correndo. Encontramos então não apenas um corpo de funcionários, mas também um corpo de professores que estavam sendo preparados desde a sua

infância, recrutados das mais diversas cidades e educados por milhares de outros professores para que pudessem acumular um vasto conhecimento e tudo isto, enfim, para dar uma aula de 50 minutos às 20:00 horas.

Como é possível que um tão vasto complexo de forças naturais, das quais esta discussão é apenas uma insignificante fração, pudesse estar tão adequadamente ajustada para um objetivo tão pequeno? E que fêz aquele aluno em toda a sua vida para merecer semelhante coisa em troca? Como se não bastasse, fazia mais de trinta anos que ele nem sequer se dava conta de tudo isto, e iria passar mais outros quarenta e morrer assim, reclamando da imensidão de seus problemas, se não despertasse, só por alguns minutos, apenas durante aquela aula.

Quem não é capaz de entrever a admirável beleza que existe por detrás de tudo isto, e o inexplicável sono em que vivemos no nosso quotidiano?

Quando ouvimos, portanto, de um pré-socrático ter feito da contemplação da natureza a razão de sua vida, devemos admirar como ele conseguiu fazer a vida inteira aquilo que mal conseguimos fazer durante alguns minutos e ainda por cima com a ajuda alheia.

Mas, se persistíssemos na observação do mundo à nossa volta, começaríamos a perceber coisas ainda mais dignas de atenção. A natureza é, por si só, um espetáculo. Mas este espetáculo difere dos demais em um aspecto muito intrigante. Nos espetáculos humanos são os expectadores que vão ao espetáculo. Mas no espetáculo da natureza, foi ele mesmo que, depois de pronto, produziu o expectador, como se isto também fosse parte do espetáculo. Ela parece ter produzido um ser capaz de tomar consciência de tudo isto, como se esta natureza estivesse querendo se elevar acima dela própria e admirar-se a si mesma. Neste ponto o espetáculo chega ao seu máximo, e os expectadores se tornam também, deste modo, os protagonistas principais do espetáculo.

Que quer dizer este exemplo?

Em primeiro lugar, que fica claro que a atitude contemplativa dos pré-socráticos em relação à natureza não era uma contemplação visual, mas uma atividade da inteligência. Não estivemos, de fato, neste discurso, nos referindo à beleza visual da natureza, mas a uma outra beleza que somente pode ser vista pela inteligência. É apenas neste sentido que a natureza é capaz de constituir o desafio profundo para o espírito humano de que falamos acima.

A natureza, de fato, somente é capaz de chamar poderosamente a atenção do homem quando somos capazes de perceber como ela, apesar de não ser inteligente, parece participar da mesma espécie de racionalidade de que é dotado o espírito humano. Os movimentos da natureza que nos circundam parecem ter em si finalidades inteligentes, assim como quando os homens fazem uma obra de arte ou executam alguma atividade que necessite do uso da razão. É deste efeito que esta atividade dos pré-socráticos tirava o seu fascínio, como também a tornava uma fonte de educação da inteligência, conforme vimos na citação do Timeu de Platão.

Mas, ademais, a atitude de contemplar a natureza não é algo que surge no homem já em sua forma mais plena e acabada. Todos aqueles que ouviram esta preleção ficaram com a lembrança do que ouviram, mas afundaram novamente para sempre no pavor de se atrasarem e na preocupação com os seus salários. Nem continuaram no que viveram, nem aprofundaram o que viram. A contemplação dos primeiros pré-socráticos é, portanto, algo que tem que ser aprendido, cultivado, disciplinado e aperfeiçoado, ou seja, em outras palavras, é objeto de educação. Era objeto de educação dos filósofos entre si. A contemplação da natureza, no sentido em que tentamos explicar, foi, pois, o primeiro grande objeto de educação entre os filósofos.

Mas ainda pode-se perguntar: por que motivo? Por que este foi o primeiro objeto de educação entre os filósofos? Por que este e não outro?

Porque, diriam os filósofos pré-socráticos, ao contrário de tantas outras, esta é uma qualidade característicamente humana. E nós, diriam eles, queremos desenvolver no homem as características que ele tem enquanto homem, e não apenas

enquanto animal.

De fato, tomemos alguns exemplos. Educar o homem para a vida militar, como era naquela época a essência da educação em Esparta, não é desenvolver no homem uma qualidade característicamente humana. A vida militar é para o homem um modo de defender sua integridade corporal. Qualquer animal faz isto; a vida militar apenas faz o mesmo de um modo mais sofisticado.

Educar o homem para uma determinada profissão como engenharia, agricultura, medicina e outras mais, também não é desenvolver no homem uma qualidade característicamente humana, no sentido em que acabamos de explicar. Os animais também fazem suas tocas, procuram alimentos, tomam suas rudimentares providências quando estão doentes ou feridos. Através da construção, do plantio, dos remédios, o homem não faz algo de essencialmente diverso; mudou apenas o grau de sofisticação no que é comum a todos os animais. A educação para o mercado de trabalho, que visa principalmente através do labor a obtenção de casa, alimento e remédios, não difere essencialmente no homem da vida animal em geral, mas apenas circunstancialmente pelo grau de perfeição.

Educar o homem nas boas maneiras, nas menores cortesias e no trato social também não é desenvolver no homem uma qualidade essencialmente humana. Grande parte dos animais vive em bandos ou sociedades primitivas, como as alcatéias de lobos, os bandos de elefantes, as colônias de formigas e as sociedades da abelhas, e tantos outros.

Mas ser capaz de compreender o espetáculo impressionante da natureza, contemplá-lo em toda a sua profundidade, estar consciente dele a todo momento, e compreender sua vastidão diante de um ato da inteligência humana, isto está acima da capacidade de qualquer outro animal, exceção feita ao homem. Ademais, tudo na natureza parece ter um sentido; seria de se esperar, com isto, que houvesse também um sentido na sua obra mais perfeita, que é o homem; deveria haver, então, algum motivo para que a natureza tivesse dotado o homem de alguma qualidade especificamente apenas a ele pertencente.

É neste sentido, pois, que estes filósofos pré- socráticos estavam querendo educar o ser humano; senão, por mais que trabalhassem, estariam apenas educando um animal mais domesticável do que os demais.

Não nos consta que algum pré-socrático tivesse dado estas justificativas e estas explicações; pode ser que isto se deva a que a maioria de seus escritos se perderam; mas, se eles não a deram, pelo menos ela se encontra nos escritos de Tomás de Aquino.

De fato, quando Tomás explica na Summa contra Gentiles que a felicidade última do homem não pode consistir nos atos das virtudes morais, uma das razões que ele dá para isto é a seguinte:

"A felicidade é algo próprio do homem.

Portanto, sua felicidade última deverá ser procurada naquilo que é mais próprio do homem por comparação a todos os animais.

Ora, não é este o caso das virtudes morais, pois os

demais animais participam em algo da liberalidade ou da fortaleza; mas do ato da inteligência nenhum animal participa em nada.

Portanto, a felicidade última do homem não pode consistir nos atos morais" (11).

Este argumento, ademais, não é próprio de S. Tomás. Tampouco ele o retirou dos Evangelhos ou da tradição cristã. Trata-se de um argumento que provém da filosofia grega e é típico dela. Sua origem imediata é a Ética de Aristóteles: foi ele que disse no princípio da Ética que o bem final do homem consiste na sua operação própria (12), que existe uma operação própria do homem porque ele é algo existente segundo a natureza e portanto é impossível que a isto não se siga uma operação própria (13), que esta não pode consistir na vida nutritiva ou aumentativa, que é comum com as plantas (14), nem na sensitiva ou na deleitação sensível, que é comum com os animais (15), nem nas faculdades humanas que podem ser reguladas pela inteligência, mas na própria inteligência (16).

Referências

(12) In libros Ethicorum Expositio, L. I., l. 10, 119.
(13) Idem, L. I, l. 10, 121.
(14) Idem, L. I, l. 10, 124.
(15) Idem, L. I, l. 10, 125.
(16) Idem, L. I, l. 10, 126.

4. A contemplação em Pitágoras.

Com Pitágoras, apesar do pouco que se sabe sobre ele, parece haver um aprofundamento no modo como se entendeu a contemplação entre os primeiros filósofos gregos.

Há vários indícios que fazem notar em Pitágoras um aprofundamento em matéria de contemplação em relação aos primeiros pré-socráticos. Pode-se perceber isto, em primeiro lugar, pelo fato de que os primeiros pré-socráticos chamados naturalistas faziam discípulos, mas não fundavam escolas formalmente constituídas; Pitágoras, porém, foi o primeiro a fundar uma escola de filosofia.

Em segundo lugar, Pitágoras parece ter sido muitíssimo mais exigente quanto à formação ética das pessoas como requisito para a aceitação de um aluno, e, por conseqüência, para a contemplação. Diz o filósofo neoplatônico Jâmblico que Pitágoras,

"quando já estava preparado para instruir os seus discípulos, não aceitava de imediato o ingresso na escola dos jovens que se aproximavam dela com essa intenção, mas só depois de os haver testado e haver chegado a uma conclusão sobre eles.

Em primeiro lugar, perguntava-lhes de que modo se relacionavam com os pais e parentes; em seguida, observava se riam num momento impróprio, se eram muito silenciosos ou falavam em demasia.

Além disso, indagava a respeito de suas aspirações, quem eram seus amigos e o que faziam quando estavam juntos; quais eram as principais atividades durante o dia e o que os deixava alegres ou tristes.

Ele também observava a aparência, a postura e o

movimento dos seus corpos, avaliando o caráter por meio de seus gestos, interpretando as características psíquicas invisíveis por meio de seus atributos físicos.

Quem quer que fosse testado dessa forma, fazia questão de observar durante três anos, período em que verificava a firmeza de caráter e o amor que o jovem tinha pelo aprendizado.

Ele também queria ver se, em sua opinião, o candidato estava suficientemente preparado para desprezar o sucesso mundano.

Depois submetia-os a um silêncio de cinco anos com o propósito de observar seu autodomínio, pois considerava que o ato de permanecer em silêncio era o mais difícil nesta prática.

Se eles fossem considerados dignos de compartilhar de suas idéias, avaliados segundo seu modo de viver e outras boas qualidades, eram facilmente admitidos no círculo interno, após os cinco anos de silêncio, e podiam ouvir e ver Pitágoras" (17).

Em terceiro lugar, Pitágoras dava uma altíssima importância para a formação matemática como requisito para a filosofia, se bem que seus mestres gregos, cita-se o exemplo de Tales de Mileto, já fossem grandes matemáticos.

Mas em quarto, e o que é mais importante ressaltar aqui, ao contrário dos restantes primeiros pré- socráticos, que diziam que o princípio em que consistia a natureza era a água, o infinito, o ar, o fogo, os átomos, as sementes invisíveis ou outro qualquer elemento, os Pitagóricos afirmavam que os números eram os princípios de todas as coisas (18); ou, pelo menos, segundo a afirmação de Sexto Empírico,

> ***"eles sempre proclamavam a máxima segundo a qual tudo se assemelha aos números" (19).***

A interpretação desta afirmação tem sido objeto de amplas controvérsias; desenvolveremos aqui uma interpretação baseada em uma hipótese acenada por Abbagnano, mais interessados em primeiro lugar na verdade da contemplação do que entrar na polêmica histórica sobre Pitágoras. Comentando a afirmação dos pitagóricos de que os números são os princípios de todas as coisas, N.Abbagnano faz a seguinte afirmação:

> ***"Na realidade, se os pré-socráticos naturalistas, para explicarem a ordem do mundo, recorriam a uma substância corpórea, os pitagóricos***

consideram esta ordem mesma como a substância do mundo" (20).

Para entender, pois, esta afirmação segundo a qual os números eram os princípios de todas as coisas, há que se lembrar da definição de filósofo dada por Pitágoras, a do indivíduo que, nos Jogos Olímpicos, não tem nenhum outro interesse senão contemplar o que está acontecendo.

Ora, a contemplação leva facilmente à percepção de que a natureza à nossa volta, apesar de não ser inteligente, parece participar da mesma espécie de racionalidade do espírito humano. Nada ela faz por acaso, tudo parece ter uma finalidade. Basta observar o corpo humano, as plantas, os diversos animais, a interdependência entre eles e deles para com o resto do mundo e dos corpos celestes. Se esta ordem e estes fins foram ou não foram escolhidos inteligentemente, não importa. Mas tudo se passa como se o tivesse sido, pois se o tivesse sido, possivelmente não teria sido feito melhor. A natureza parece se comportar tal qual uma obra de arte feita por uma inteligência que soube combinar milhares de elementos na medida mais engenhosa possível. Os desenvolvimentos modernos da Física, da Química e da Biologia, longe de desmentir este fato, não fazem mais do que confirmá-lo mais profundamente. É assim, por exemplo, que lemos na introdução do tratado de Bioquímica de Lehninger, o mais famoso livro existente na atualidade sobre o assunto:

"Cada parte componente de um organismo vivo parece ter um objetivo ou uma função específica.

Isto é verdade não só em relação a estruturas macroscópicas visíveis como asas, olhos, flores ou folhas, mas também com referência às estruturas intra celulares, como o núcleo e a membrana celular.

Além disso, os compostos químicos individualizados na célula, tais como os lipídeos, as proteínas e os ácidos nucleicos, também apresentam funções específicas.

Nos organismos vivos é

bastante válido perguntar qual seria a função de uma determinada molécula" (21).

Não só os órgãos, diz Lehninger, mas qualquer substância química encontrada no corpo humano ou em qualquer ser vivo, ainda que seja em seus mínimos traços, nunca está ali sem sentido. Podemos perguntar por que está ali. E quando descobrimos o porquê, verificamos o quanto a natureza conhecia o corpo daquele animal e como solucionou um problema intrincadíssimo de Química para o qual talvez o cientista sequer saberia o que fazer.

Quem, ademais, ao ver uma laranja com atenção filosófica, não tem a impressão de estar diante de algo que foi feito propositalmente para ser comido? Ou diante de uma rosa, não tem a impressão de estar diante de algo que foi feito propositalmente para ser visto?

Vamos abstrair de nossa discussão se foi uma inteligência, o acaso ou a evolução que fêz tudo isto. O fato é que, independentemente de como isto aconteceu, à observação do filósofo, a natureza parece se comportar com a racionalidade e a estética do tipo que se encontram nas obras de arte da inteligência humana, apenas em um grau de complexidade e beleza muito acima da capacidade de criação e coordenação de nossas mentes.

Ora, quando analisamos uma obra de arte humana, uma música, por exemplo, embora a música seja feita de vibrações sonoras, não é correto dizer que estas vibrações sonoras ou o tipo de material da corda do violino seja a verdadeira essência da música. A essência daquela música está em uma mensagem que não é materialmente identificável; sua beleza está nas harmonias e nas proporções que ela apresenta, não no ar em que o som vibra ou no material de que é feito o instrumento.

Ora, o filósofo contempla e aprende a contemplar a natureza de

um modo que se parece muito mais com alguém encantado uma sinfonia do que com o modo como os nossos cientistas analisam os dados de laboratório sobre a natureza. Os filósofos faziam da natureza a música da inteligência, porque de fato ela se comporta como se tal o fosse. Pareceu-lhes que alguém quiz tocar com ela uma música que só um verdadeiro homem poderia ouvir.

É assim que parece que provavelmente Pitágoras discordou das primeiras posições dos pré-socráticos, e quando afirmou que os números são a essência da natureza, e não a água, o fogo, ou, por extensão, os prótons, os nêutrons, os elétrons, as radiações eletromagnéticas, ou os campos de força gravitacional e elétrico, queria dizer com isso que se a natureza se comporta ao modo da racionalidade da mente humana, é a sua própria ordem que é sua essência, e não o material de que ela possa ser feita.

Referências

(17) Jâmblico: Vida de Pitágoras.
(18) Abbagnano, Nicolas: o. c.; pg. 22.
(19) Sexto Empírico: Adversus Matematicos.
(20) Abbagnano, Nicolas: o. c., pg. 22.
(21) Lehninger, Albert L.: Bioquímica; São Paulo, Edgard Blucher, 1976; vol. 1,

5. A contemplação em Sócrates e Platão.

Cerca de duzentos anos depois, se tornamos a investigar o tema da contemplação nos filósofos gregos, já encontraremos novos aprofundamentos. No diálogo denominado Timeu, Platão descreve um encontro de Sócrates com o sábio cujo nome, Timeu, deu o título à obra.

Timeu havia passado uma vida observando a natureza:

"Era o melhor astrônomo",

diz o diálogo,

"e quem se deu a mais trabalho para penetrar a natureza do Universo" (22).

Sócrates pede então que Timeu lhe descreva aquilo que ele aprendeu durante seus tantos anos de trabalho. Timeu concorda e faz uma descrição de toda a ordem do Universo. Mas no meio do diálogo encontra-se uma passagem que é como que uma conclusão da descrição que Timeu fêz a Sócrates:

"Sócrates",

diz Timeu,

"descobrir
o autor e o
pai deste
Universo é
uma tarefa
difícil;

uma coisa,
porém, é
evidente:

(seja quem
for que fêz
o que
estamos
vendo),

ele
contemplava
um modelo
eterno" (23).

Não há como não perceber que nesta passagem de conteúdo tão denso estamos diante de uma notável evolução em relação às idéias que viemos expondo.

De fato, com os pré-socráticos naturalistas, apesar da contemplação da natureza já ser entre eles um exercício da inteligência, os primeiros princípios desta natureza eram considerados entidades ao modo de causa material, se bem que Anaxágoras, já bastante posterior inclusive a Pitágoras, admitisse também um princípio inteligente.

Com Pitágoras a essência da natureza não é a matéria de que ela é feita; esta é apenas o suporte de uma ordem inteligível que é a sua verdadeira essência.

Mas aqui, com Timeu, parece pretender-se que a essência da natureza não é sequer isto; a natureza parece comportar-se como se tivesse sido feita por alguém, sabe- se lá quem, que, ao fazê-la, contemplava um modelo eterno.Mesmo que se discuta a

existência deste alguém e deste modelo, permanece todavia o fato de que a natureza parece comportar-se tal como se assim fosse. Este modelo eterno, mesmo abstraindo-se a questão de sua existência, é que é o primeiro princípio da natureza, mais ainda do que a própria ordem do Universo, muito mais ainda do que o suporte material de que ela possa ser feita.

As implicações desta observação de Timeu são evidentes; sábio será aquele que consegue elevar sua mente até a contemplação do modelo do qual proveio o cosmos. Foram necessários quase três séculos de gerações de sábios para que a filosofia grega começasse a perceber isto.

Daí o surgimento com Platão de uma concepção mais profunda do que seja um filósofo. Com ela surge também uma mais profunda pedagogia para permitir a realização deste ideal.

Platão deixou uma definição magistral do que seja um filósofo, um marco comparável ao de Pitágoras quando, séculos antes, ele havia recorrido à comparação com o espetáculo dos Jogos Olímpicos. Esta definição de Platão está contida no Livro V da República, obra que contém também as idéias pedagógicas de Platão.

No diálogo a República, Glauco pergunta a Sócrates o que é um filósofo. Sócrates responde:

"Será preciso, para entende-lo, recordar-te ou que te recordes tu mesmo que aquele de quem dissemos que ama alguma coisa deve, para que a expressão seja correta, amar não apenas uma parte do objeto amado, mas a sua totalidade. Assim também não podemos dizer que o filósofo é aquele que ama a sabedoria apenas em parte, mas na sua totalidade. Aquele que, com as melhores disposições, saboreia todo gênero de ensinamento, aquele que está sempre pronto para aprender sem mostrar-se nunca cansado, a este chamaremos com justiça de filósofo" (24).

Glauco, porém, interrompe esta explicação. Ele não entendeu o que Sócrates quiz dizer. Se é de fato assim como diz Sócrates, ele tem muitas objeções a fazer. Eis aqui algumas:

"Mas Sócrates, se nos ativermos ao que dizes, irás encontrar uma verdadeira multidão destas criaturas.

Tais me parecem ser os aficcionados por espetáculos, que também se comprazem no saber. Há também os que gostam das apresentações do teatro e da música, um gênero de pessoas muito estranho para ser contado entre os filósofos, que com certeza nunca compareceriam de boa vontade a estes discursos com que nós nos entretemos. Estes mesmos, entretanto, como se

tivessem alugado suas orelhas, correm de um lado para outro para ouvir todos os coros das festas dionisíacas, sem perder nenhum, seja que se apresentem em outra cidade ou mesmo em alguma aldeia.

A todos estes e a outros aprendizes deste gênero, até mesmo os das artes mais mesquinhas, deveremos chamar de filósofos?" (25).

Sócrates, ao ouvir a objeção de Glauco, já tinha a resposta. Eis o que ele diz:

"Não, certamente estes não são filósofos; são apenas pessoas semelhantes aos filósofos.

Os verdadeiros filósofos são aqueles que gostam de contemplar a verdade" (26).

Para explicar melhor o que acaba de dizer, Sócrates passa a fazer uma distinção entre uma idéia considerada em si mesma e as aparências destas idéias nos corpos e nas ações dos homens:

"O bom e o justo, e todas as idéias, tomadas em si mesmas, são, cada uma delas, uma coisa distinta.

Quando, porém, cada uma delas se mistura com as ações dos homens, com

os corpos e entre elas próprias, passamos a vê-las sob uma multidão de aparências.

Por isto devemos distinguir entre os aficcionados pelos espetáculos e pelas artes e os homens de ação, por um lado, e pelo outro, aqueles de quem ainda agora falávamos, os únicos que corretamente podemos chamar de filósofos.

Os amigos das audições e dos espetáculos gostam de belas vozes, cores e formas e de todas as coisas elaboradas

com estes elementos, porém as suas mentes são incapazes de ver e saborear a natureza do belo em si mesmo. Raros são aqueles que têm a capacidade de apreciar a natureza do belo em si mesmo.

Aquele que pode ver apenas as coisas belas, mas não a beleza em si mesma, que tampouco é capaz, se alguém lhe guia, de segui-lo até o conhecimento dela, este vive em sonhos.

Que outra coisa é sonhar, seja dormindo, seja com os olhos

***abertos,
senão tomar
a cópia pelo
objeto
real?" (27).***

O filósofo, pois, segundo Sócrates, não é aquele que contempla as coisas belas, mas aquele que contempla a beleza tal como ela é em si mesma. A beleza tal como ela é em si pode se realizar de infinitas maneiras, em uma rosa, em uma paisagem, em uma música, em uma boa ação. Mas cada uma destas realizações não esgota senão uma pequeníssima parte das possibilidades da beleza; não é a própria beleza com todas as possibilidades que ela contém, é apenas uma pequeníssima parte dela; é uma beleza que possui apenas em parte aquilo que a beleza em si possui inteiramente; estas realizações não são a beleza, são participações mínimas da verdadeira beleza; esta verdadeira beleza não é mais do que aquele modelo eterno que o pai do Universo, fosse quem fosse, estava contemplando quando fêz o Universo, colocando em cada coisa uma pequenina parte do que ele via na beleza que ele contemplava. As pessoas que gostam apenas de ver coisas belas, diz Sócrates, estão dormindo de olhos abertos; estão confundindo a cópia com o original. Só são verdadeiros filósofos aqueles que perceberam que tudo o que vemos não passa de uma cópia de um original mais perfeito, e que, deixando a cópia de lado, partem em busca do original; e que, em o alcançando, se dedicam a contemplá-lo; são, deste modo, diz Sócrates na mesma passagem já citada, aqueles

***"que gostam
de
contemplar
a
verdade" (28).***

Referências

(22) Platão: Timeu, 27 a. (23) Ibidem; 28 c-29 a. (24) Idem: A República, L.V, 474 c; L.V, 475 b-c. (25) Ibidem, L. V, 475 d-e. (26) Ibidem, L. V, 475 e. (27) Ibidem, L. V, 476 a-c. (28) Ibidem, L. V, 475 e.

6. A pedagogia de Platão. I.

É evidente que o ideal filosófico proposto por Platão supõe por parte do filósofo, ou do aprendiz de filósofo, uma elevada capacidade de abstração, não apenas para compreender o que seja a idéia da beleza ou do bem em si mesmo, mas para alcançá-las com suficiente firmeza para serem não apenas objeto de investigação, mas também de contemplação.

Na República Platão expõe como deve o homem ser educado se quiser tornar-se um filósofo. Como Aristóteles foi seu mais brilhante discípulo durante 20 anos, e suas teorias apresentam notáveis semelhanças e aprofundamentos em relação às de Platão, é de se supor que ele tenha sido educado pelo mestre segundo um plano, se não igual, pelo menos semelhante ao esboçado por Platão na República. Não é descabido supor também que grande parte da genialidade de Aristóteles seja resultado desta educação recebida por meio de Platão.

Uma exposição completa da Pedagogia de Platão exigiria um trabalho à parte; aqui apenas reportaremos passagens do texto da República para dar uma primeira noção do que se tratava.

Na República Platão traça um sistema educacional que, se executado tal como exposto, se iniciaria aos sete anos de idade e se estenderia até aos cinqüenta e cinco.

Seu objetivo não era estender o sistema a todos os homens; segundo ele, nem todos os homens são iguais, mas alguns tem uma alma de ouro, outros de prata, outros de ferro e bronze; o filho de quem tem uma alma de ouro pode nascer com uma alma de ferro, e vice versa; só durante o processo de aprendizado é que se faz possível descobrir quem são as almas de ouro. Seu sistema educacional, extremamente exigente e planejado, seria apenas para as almas de ouro; isto, segundo ele, não representaria discriminação nem injustiça para as demais, porque seriam elas próprias a não se interessarem em enfrentar um aprendizado tão longo e difícil. Mas, ainda que poucas almas de ouro o seguissem, isto representaria um bem imenso para toda a humanidade; as almas de ouro que se tornassem filósofos tomariam o poder e governariam os povos; tal como o

Pai do Universo, que ao contemplar as idéias eternas produziu o cosmos, estas almas, ao alcançarem a contemplação destas mesmas idéias eternas que plasmaram o cosmos, plasmariam os povos e suas instituições segundo o mesmo modelo, imitando assim na sociedade humana a mesma função dos deuses quando da formação do Universo. É o que veremos no final do esboço que vamos apresentar da Pedagogia de Platão.

Ao contrário do que comumente se pensa, estes objetivos de Platão não foram uma utopia irrealizada. Eles se concretizaram na pessoa de Aristóteles seu discípulo; nele Platão encontrou uma alma de ouro, alguém que através desta Pedagogia alcançou uma notável profundidade na contemplação. As obras de Aristóteles são uma transposição para o papel desta atividade contemplativa; nela encontramos uma síntese filosófica que reproduz, tanto quanto possível, a própria ordem do Universo, não em uma narrativa que transpõe o que vêem os olhos, mas em que se procura alcançar a essência desta ordem em todas as suas manifestações possíveis, inclusive na Ética e na Política. E pode-se dizer também que, após alguns séculos de esquecimento, quando Aristóteles se tornou finalmente conhecido pelo mundo medieval, ele tomou o poder durante alguns séculos no mundo ocidental; ele ajudou a plasmar a nossa civilização, e suas opiniões sobre todos os assuntos, desde a ciência natural até à Ética e à Política, tiveram mais força entre os homens do que os decretos passageiros dos soberanos, facilmente revogados e esquecidos.

7. A pedagogia de Platão. II.

Segundo Platão, a educação do futuro filósofo começa cedo, já na infância:

"Começamos por contar fábulas às crianças.

Estas são fictícias, por via de regra, embora haja nelas algo de verdade. As fábulas, na educação das crianças, aparecem antes da ginástica.

O princípio é o mais importante em toda a obra, sobretudo quando se trata de criaturas jovens e tenras; pois neste período de formação do caráter é mais fácil deixar nelas gravadas as impressões

que desejarmos.

Não poderemos então permitir, levianamente, que as crianças escutem quaisquer fábulas, forjadas pelo primeiro que apareça. Trataremos de convencer às mães e às amas que devem contar às crianças apenas as histórias que forem autorizadas, para que lhes moldem as almas por meio das histórias melhor do que os corpos com as mãos. Será então preciso rechaçar a maioria das fábulas que estão atualmente em uso: jamais devem

ser narradas em nossa cidade, nem se deve dar a entender a um jovem ouvinte que ao cometer os maiores crimes não fez nada de extraordinário; nem tampouco se deve dizer uma palavra sobre as guerras no céu, as lutas e as ciladas que os deuses armam uns aos outros, o que aliás nem é verdade. Pelo contrário, se houver meio de persuadí-los de que jamais houve cidadão algum que tivesse se inimizado com outro e de que é um crime fazer tal coisa, esse, e não outro, é o gênero de histórias que

anciãos e anciãs deverão contar-lhes desde o berço, pois os meninos não são capazes de distinguir o alegórico do literal e as impressões recebidas nesta idade tendem a tornar-se fixas e indeléveis. Portanto, é da mais alta importância que as primeiras fábulas que escutarem sejam de molde a despertar nelas o amor da virtude" (29).

Além das histórias, Platão quer também que as crianças sejam sadiamente educadas desde cedo em uma arte correta:

"Teremos de vigiar não apenas os poetas, fazendo-os expressar a imagem do bem em suas obras ou a não divulgá-las entre nós; mas será preciso vigiar também os demais artistas, impedindo que exibam as formas do vício, da intemperança, da vileza ou da indecência na escultura, na edificação e nas demais artes.

Pois a arte reflete a harmonia da alma: a beleza do estilo, a harmonia, a graça e a eurritmia não são mais do que conseqüências da verdadeira simplicidade, próprias de uma mente e

caráter nobremente dispostos; busquemos, pois, aqueles artistas cujos dotes naturais os levam a investigar a verdadeira essência do belo e do gracioso. Desta maneira, os jovens crescerão em uma terra salubre" (30).

Que os jovens também sejam educados a respeito do abuso do prazer:

"O abuso do prazer não tem nenhuma afinidade com a temperança, nem com a virtude em geral" (31).

"Sabemos por experiência que quanto mais fortemente somos arrastados

pelos desejos num sentido, mais fracos se mostram eles nos outros; é como uma corrente que fosse desviada toda para um canal. Aqueles cujos desejos o conduzem para o saber sob todas as suas formas se entregará inteiramente aos prazeres da alma e porá de lado os do corpo, se for filósofo verdadeiro e não fingido. Tal homem será temperante e nada avaro de riquezas" (32).

Continuando a exposição, Platão mostra como existe um equilíbrio ideal entre ginástica e música na formação do futuro filósofo:

"Quanto às duas artes da música e da ginástica, crêem alguns que se destinam uma a atender a alma e outra a atender o corpo; mas é muito possível que tanto uma quanto a outra tenham sido criadas com vistas sobretudo ao aperfeiçoamento da alma. Pois os que praticam exclusivamente a ginástica tornam-se por demais abrutalhados, enquanto que os que se dedicam exclusivamente à música amolecem-se mais do que lhes convém. Será preciso, pois, combinar a ginástica com a música e ajustá-las à alma dos jovens na mais justa proporção" (33).

Depois Platão insiste que é preciso treiná-los também nas diversas virtudes e na arte militar:

"Dentre eles depois escolheremos os mais inclinados a ocupar-se com o que julgam útil à cidade, aqueles para os quais não haja sedução nem violência capaz de fazer-lhes esquecer o sentimento do dever para com a comunidade" (34).

"E se hão de ser tais como os descrevemos, é necessário que tenham a qualidade da veracidade. De caso pensado, jamais acolherão a mentira em suas mentes, pois a odeiam tanto quanto amam a verdade.

Haverá alguma coisa mais natural à filosofia do que a verdade?

É necessário, portanto, que o verdadeiro amante do saber aspire desde a sua juventude à verdade em todas as coisas" (35).

"Devemos examinar ainda outro critério pelo qual se aquilata a índole filosófica: que não passe desapercebida nenhuma vileza, porque a mesquinhez do pensamento é o que há de mais incompatível com a alma que tende constantemente para a totalidade e a universalidade do divino e do humano" (36).

"Um homem assim não poderá considerar a morte como coisa terrível. Como pode, (de fato), (quem teme a morte), ter a elevação

necessária para vir a contemplar a verdade?" (37).

"Ademais, o homem harmoniosamente constituído, que não é avaro nem mesquinho, vaidoso nem covarde, não poderá jamais mostrar-se duro ou injusto em suas relações com os outros" (38).

"Tampouco pode-se passar por alto se aprende com facilidade ou não; pois como pode-se esperar que alguém ame aquilo que lhe pesa fazer e em que se adianta pouco e a duras penas?" (39).

"Mas a verdade será a principal e a primeira de todas as qualidades, que ele deverá perseguir sempre e em todas as coisas" (40).

"Estes são os sinais que distinguem desde a juventude a natureza filosófica da que não o é" (41).

Passada a juventude, depois do exercício das virtudes, começará o exercício da inteligência:

"Durante o período de crescimento os jovens tem de ocupar-se sobretudo com os seus corpos, para que lhes sejam prestantes, mais tarde, no serviço da filosofia. À medida que a vida for avançando e o intelecto começar a amadurecer, intensificarão pouco a pouco a ginástica da alma" (42).

"Será

preciso fazer com que se exercitem em muitas disciplinas, para vermos se serão capazes de suportarem a maior de todas elas, ou se fraquejarão como os que fraquejam em outras coisas" (43).

A matemática, será, nesta época, um dos estudos a que hão de se dedicar os jovens. Porém, no que diz respeito a esta disciplina, Platão reconhece que não é buscada pelo motivo com que convém buscá-la:

"Ninguém se serve devidamente dela, pois a sua verdadeira utilidade é atrair as almas para as essências" (44).

A matemática

"é uma espécie de conhecimento que se deveria implantar por lei, tentando persuadir os que vão exercer as mais altas funções da cidade que se acerquem dela e a cultivem não como amadores, mas para que cheguem a contemplar a natureza dos números com a ajuda exclusiva da inteligência; não como fazem os comerciantes e os revendões, para utilizá-la nas compras e nas vendas.

A matemática (pode começar a) elevar a alma a grandes alturas, obrigando-a a discorrer sobre os números em

si, rebelando-se contra qualquer tentativa de introduzir objetos visíveis ou palpáveis na discussão. Nota-se que os que têm um talento natural para o cálculo também mostram grande vivacidade para compreender todas ou quase todas as ciências, e que mesmo os espíritos tardios, quando foram educados e exercitados nesta disciplina, tiram dela, quando não outro proveito, pelo menos o se fazerem mais atilados do que antes eram. Fica, pois, assentado que esta será nossa primeira matéria de

educação" (45).

A segunda matéria que se segue à matemática, diz Platão, será a Geometria. No entanto, os homens também não estudam a Geometria como convém:

"Confundem as necessidades da geometria com as da vida diária: no entanto, o verdadeiro objeto de toda esta ciência é o conhecimento. Ela (deve) ser cultivada com vistas no conhecimento do que sempre existe, e não do que nasce e perece. Então ela atrairá a alma para a verdade e formará mentes filosóficas que dirijam para cima aquilo que agora dirigimos indevidamente para baixo.

Em todos os ramos de estudo, como demonstra a experiência, quem aprendeu geometria tem uma compreensão infinitamente mais viva" (46).

Assim, depois de dissertar também sobre a importância do estudo da geometria no espaço, da astronomia e da música na formação do filósofo, Platão chega finalmente à própria filosofia, que ele chama de Dialética:

"Assim chegamos finalmente à melodia que a Dialética executa, a qual, embora seja unicamente do intelecto, é imitada pela faculdade da vista ao procurar contemplar os animais, as estrelas reais e o próprio Sol. Quando, pelo seu auxílio, tentamos dirigir-nos, com a ajuda da inteligência e sem a

intervenção de nenhum sentido, para o que é cada coisa em si e não desistimos até alcançar, com o auxílio exclusivo da inteligência, o que é o bem em si, então chegamos às próprias fronteiras do inteligível, assim como aquele que chegou ao limite do visível" (47).

"Mas teremos que escolher (novamente) aqueles a quem haveremos de ensinar estas coisas e de que maneira. O erro que se comete agora é o de ser estudada a filosofia por indivíduos que não são dignos dela.

Por conseguinte, a Matemática, a Geometria, e toda a instrução que constitui o preparo para a filosofia devem ser ministrados

na infância; não, porém, com a idéia de impor pela força o nosso sistema de educação. Um homem livre não deve ser escravizado na aquisição de qualquer espécie de conhecimento. Os exercícios corporais, quando compulsórios, não fazem dano ao corpo; mas o conhecimento que penetra na alma pela força não cria raízes nela. Que não se empregue, portanto, a força para instruir as crianças; que aprendam brincando, e assim poderemos conhecer melhor o pendor natural de cada uma. E os que neles demonstrarem sempre maior agilidade passarão a formar um grupo seleto" (48).

"A partir de então, com os que forem escolhidos entre a classe dos 20 anos, reuniremos os conhecimentos que adquiriram separadamente durante a educação infantil num quadro geral das relações que existem entre as diferentes disciplinas e entre cada uma delas e a natureza do ser. Este é, ademais, o melhor critério para aquilatar as naturezas filosóficas, pois aquele que tem visão de conjunto é filósofo; o que não a tem, esse não o é" (49).

"Estes são os pontos que deverão ser considerados; aqueles que, além de se avantajarem aos outros nestas coisas, se mostrarem mais

firmes e constantes na aprendizagem, na guerra e nas demais atividades, logo que tenham alcançado a idade dos 30 anos tornarão a ser separados entre os já escolhidos para investigar, com a ajuda da Dialética, quais deles serão capazes de renunciar ao uso da vista e dos sentidos e, em companhia da verdade, atingir o ser absoluto. Mas aqui será necessário ter muita cautela" (50).

"Há grande perigo em que tomem gosto pela filosofia quando ainda são jovens; servir-se-ão dela como de um jogo, empregando-a para contradizer os outros e depois de terem conquistado

muitas vitórias e sofrido também muitas derrotas, cairão rapidamente na incredulidade a respeito de tudo quanto antes acreditavam" (51).

Mas, a partir dos 30 anos,

"durante cinco anos se dedicarão à filosofia. Depois serão obrigados novamente a exercer os cargos atinentes à guerra"

e ao bem público.

"Também nestes cargos serão postos à prova, para ver se se manterão firmes ou fraquejarão em face das tentações que

procurarão arrastá-los em todos os sentidos. Esta nova fase de suas vidas durará quinze anos. Quando chegarem aos 50, os que se tiverem distinguido em todos os atos de sua vida e em todos os ramos do conhecimento serão levados à consumação final, pois será preciso obrigá-los a elevar os olhos da alma e contemplar de frente o que proporciona luz a todos; e quando tiverem visto o bem em si, o adotarão como modelo durante o resto de sua existência, em que

governarão cada qual por seu turno, tanto à cidade e aos particulares como a si mesmos" (52).

Referências

(29) Platão: A República, L. II. (30) Ibidem, L. III. (31) Ibidem, L. III. (32) Ibidem, L. VI. (33) Ibidem, L. III. (34) Ibidem, L. III. (35) Ibidem, L. VI. (36) Ibidem, L. VI. (37) Ibidem, L. VI. (38) Ibidem, L. VI. (39) Ibidem, L. VI. (40) Ibidem, L. VI. (41) Ibidem, L. VI. (42) Ibidem, L.

8. Conclusão.

Vimos, pois, em suas linhas essenciais, qual era a educação que Platão propunha para formar um filósofo.

Não obstante tratar-se de uma educação capaz de levar os alunos a um grau de abstração surpreendentemente elevado, tal pelo menos como ela se encontra apresentada na República, esta educação não foi exposta por Platão de modo abstrato. Ao contrário, foi revestida da roupagem de um exemplo concreto até os seus menores detalhes, dos quais omitimos a quase totalidade na resenha que dela fizemos. Tratava-se do exemplo de uma cidade que deseja formar uma elite permanente de sábios a quem caberia dirigir a sua política e os seus destinos ocupando de fato todos os cargos públicos fundamentais. Evidentemente esta não é a essência do livro, mas uma técnica literária para tornar a leitura mais agradável a um público mais amplo; no final do livro VII o próprio Platão duvida se o exemplo que ele deu se concretizará algum dia sobre a terra:

"Sim, esta é a melhor maneira para que uma cidade alcance no mais breve espaço de tempo a felicidade. Parece-nos ter descrito muito bem como estas

coisas se realizarão, se é que alguma vez chegarão a realizar-se" (53).

Entretanto, desrevestido de seu exemplo, Platão realizou tudo quanto descreveu na República não em uma grande elite dirigente, mas na pessoa de seu discípulo Aristóteles; e, através dele, a cidade onde esta elite de um só exerceu o poder, sem necessidade de exercer cargos públicos, foi a própria civilização ocidental.

Referências

(53) Platão: A República, L. VII.

9. Aristóteles.

Estas são as origens históricas das concepções sobre educação e fim último do homem nos textos de Aristóteles que Tomás de Aquino se ocupa em comentar.

Nelas Aristóteles promoveu por sua vez mais alguns avanços. Conforme já comentamos, na síntese de Aristóteles encontra-se uma demonstração, à qual se ordena o conhecimento de todas as demais ciências, de que a causa primeira de todas as coisas é um ser imaterial e inteligente que, possuindo o ser de modo mais intenso do que todas as demais coisas, é causa do ser de todas elas. O Filósofo também mostrou que esta causa primeira intelige a si mesmo e não pode inteligir a mais nada fora de si própria (54). Inteligindo, porém, a si mesma, intelige também a todas as demais coisas, por ser ela causa do ser de todas elas (55).

Segundo Aristóteles, portanto, o pai do Universo de que falava Timeu é esta causa primeira, imaterial e inteligente, que brilha pelo ser diante do cosmos mais do que o Sol brilha entre as estrelas do firmamento. O modelo eterno que ela contemplava ao ter produzido o cosmos não era mais do que ela própria; a beleza em si de que falava Platão, da qual todas as coisas belas são cópias que possuem apenas em parte aquilo que o original possui inteiramente, é a própria causa primeira de todas as coisas; a bondade em si de que falava Platão, da qual todas as coisas boas são também cópias que possuem apenas em parte aquilo que o original possui inteiramente, é também a mesma causa primeira de todas as coisas.

O homem que busca, através da inteligência, o modelo a partir do qual foi feito o Universo, está, na realidade, buscando a Deus, e o homem que conseguir se elevar à contemplação das idéias eternas encontrará nelas a Deus. Foi o que fez Aristóteles; e neste modo de contemplação da causa primeira de todas as coisas afirmou que consistia o fim último e a felicidade do homem.

Tudo isto constitui o pressuposto e o contexto histórico, por parte da filosofia grega, da seguinte afirmação que se encontra

na Summa contra Gentiles:

"Conhecer que Deus existe,

que é causa de todos os seres,

que é mais eminente e excede a todos os seres que existem e que podem por nós ser concebidos,

esta é a perfeição do conhecimento,

tanto quanto é possível nesta vida" (56).

Referências

(54) In libros Metaphysicorum Expositio, L. XII, l. 11, 2611-13. (55) Idem, L. XII, l. 11, 2614-18.
(56) Summa contra Gentiles, III, 49.

10. Origem do termo contemplação na Tradição Cristã.

É evidente, por tudo quanto acabamos de expor, que a filosofia grega devesse apresentar pontos de notável afinidade com o Cristianismo. No que diz respeito à contemplação o Cristianismo trouxe elementos inexistentes na filosofia grega; tais elementos se encontram também nas obras de Santo Tomás, naquilo que ele tem de propriamente teológico, e serão examinados em parte no último capítulo deste trabalho. Nosso objetivo neste capítulo fará com que nos restrinjamos ao que há de comum quanto à contemplação entre a filosofia grega e a tradição cristã.

Com tantos pontos de afinidade entre filosofia grega e Cristianismo seria de se esperar um acentuado interesse dos gregos pelo Evangelho e dos cristãos pela filosofia grega. Tal não foi o caso histórico, entretanto, pelo menos no século I.

Jesus durante a sua vida preocupou-se em ensinar principalmente ao povo judeu (57); somente após sua ressurreição mandou que seus apóstolos pregassem o Evangelho a todas as nações (58). Apesar disso o Evangelho de São João narra um encontro entre Jesus e alguns gentios, provavelmente gregos, de passagem por Jerusalém por ocasião da festa da Páscoa, que manifestaram aos apóstolos seu desejo de ouvirem falar a Jesus; Jesus concordou, mas o Evangelho não narra o sucedido depois do encontro (59).

Depois da ressurreição do Cristo, a primeira pregação do apóstolo Paulo em território grego, no Areópago de Atenas, não correu conforme a expectativa. O discurso foi interrompido, e enquanto uma parte dos ouvintes zombava do apóstolo, outros, mais educados, diziam que um dia qualquer talvez estivessem dispostos a ouvir o restante (60).

Ao que parece, S. Paulo não guardou uma boa impressão dos gregos. Mais tarde, ao escrever a Epístola aos Coríntios, assim se expressou sobre os gregos:

"Os judeus exigem milagres, e os gregos buscam a sabedoria, mas nós pregamos a Cristo crucificado, que é escândalo para os judeus e loucura para os gregos" (61).

"Quando fui ter convosco não fui anunciar-vos a mensagem de Deus com sublimidade de linguagem ou de sabedoria; é, de fato, da sabedoria que nós falamos; não, porém, da sabedoria deste mundo" (62).

"Pois está escrito:

`Arruinarei a sabedoria dos sábios, e frustrarei a

inteligência dos inteligentes'.

Onde está o sábio? Onde está o filósofo deste mundo?" (63).

"Com efeito, irmãos, considerai vossa vocação: não há entre vós muitos sábios segundo a carne, mas, ao contrário, os ignorantes e desprezados deste mundo é que Deus escolheu" (64).

O que provavelmente deve ter acontecido foi que São Paulo não teve a oportunidade de se encontrar com verdadeiros filósofos, mas sim com gregos de cultura média que tinham alguma noção do que seria a filosofia mas não viviam de fato do seu espírito. Pois, na verdade, uma centena de anos depois, o que a história registra são acontecimentos bastante diversos. No século II iniciaram-se uma série de conversões, algumas delas famosas, de filósofos gregos para o Cristianismo, não pouco favorecidas justamente pela afinidade existente entre a filosofia e o Evangelho.

Alguns destes filósofos convertidos são contados hoje entre os santos padres dos primórdios do Cristianismo, e deixaram escritas coisas admiráveis sobre o caráter da filosofia grega,

que chegariam a surpreender diante das palavras do apóstolo Paulo aos Coríntios, se não considerássemos o contexto diverso que circundava estes escritores.

Um deles, para dar um exemplo, foi Clemente de Alexandria, filósofo convertido ao Cristianismo no século II por Panteno, outro filósofo também convertido ao Cristianismo; os escritos de Clemente, ao mesmo tempo que nos transmitem a impressão de estarmos diante de um homem extraordinariamente sábio, nos revelam alguém dotado de uma sinceridade de criança. No início de sua obra mais profunda, o Livro das Tapeçarias, Clemente de Alexandria deixou escrito o seguinte:

"Antes do advento do Senhor, a filosofia foi necessária aos gregos para a justiça, e ainda hoje lhes é útil para a piedade.

Deus é a causa de todos os bens; de alguns bens Ele é causa de modo principal, como do Velho e do Novo Testamento; de outros bens Deus é causa por conseqüência, como o foi no

caso da filosofia.

Não é inverossímil que Deus tenha dado a filosofia aos gregos antes que os tivesse chamado (ao Evangelho pela pregação dos apóstolos), pois a filosofia ensinou aos gregos como se fosse um pedagogo, assim como a Lei (de Moisés) ensinou os judeus, preparando-os para (o advento de) Cristo.

De fato, a filosofia preparou para os gregos o caminho que o Cristo tornou uma realidade perfeita" (65).

Além da conversão de filósofos gregos ao Cristianismo, outro fenômeno comum, a partir do século III, foi o interesse de cristãos pela filosofia grega. Este foi o caso de Orígenes, filho de mártires cristãos, educado no Evangelho desde o berço. Ao atingir dezoito anos, o bispo de Alexandria confiou a Orígenes, em plena época de perseguições, a direção da escola catequética da cidade, que vinha sendo regida até então por Clemente de Alexandria, este mesmo cujo livro acabamos de citar. Para poder dirigir esta escola de catequese na cidade que era então a capital cultural do Império Romano, além de se aprofundar no conhecimento das Sagradas Escrituras, Orígenes aprendeu Hebraico e estudou com filósofos famosos (66).

Num contexto como este, não seria para se admirar que os cristãos começassem a descrever realidades do Evangelho com termos ou modos de expressão tomados emprestados à filosofia grega. Tal foi o caso da contemplação.

Os filósofos gregos designavam a contemplação com a palavra teoria, por oposição a práxis, ou ação. A vida contemplativa era, pois, chamada entre os gregos de vida teórica, por oposição à vida ativa, ou vida prática. A significação original da palavra teoria provém de um verbo grego que significa ver; daí provém também o nome Deus, que em grego se diz Teos, e significa "Aquele que vê".

Não existem termos assim nas Sagradas Escrituras; em lugar algum do Velho ou do Novo Testamento se fala nem de vida teórica, nem de vida contemplativa. No entanto, se a expressão não existe, a realidade é claramente descrita; e a passagem onde ela é provavelmente mais evidente está contida no Evangelho de São Lucas:

"Indo eles de viagem",

diz o Evangelho de Lucas,

"entrou Jesus em uma povoação; e uma mulher, de nome Marta, recebeu-O em sua casa.

Tinha esta uma irmã chamada Maria, a qual, sentando-se aos pés do Senhor, ouvia a sua palavra.

Marta, pelo contrário, andava atarefada com muito serviço. Deteve-se, então, e disse:

`Senhor, não te importa que minha irmã me tenha deixado

só a servir? Diz-lhe, pois, que me ajude'.

Mas o Senhor respondeu-lhe:

`Marta, Marta, inquietas-te e te confundes com muitas coisas; mas uma só coisa é necessária, e Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada'".

Lc. 10, 38-42

Ora, o primeiro comentário que se conhece escrito sobre o Evangelho de São Lucas é uma série de Homilias proferidas por Orígenes no século III, cujo original grego se perdeu. Da obra sobrou grande parte destas homilias que foram traduzidas para o Latim no século V por São Jerônimo; das homilias que São

Jerônimo não traduziu restam apenas fragmentos gregos. Entre estes fragmentos está um que corresponde a uma passagem da homilia que deveria comentar a passagem citada. No início deste fragmento pode-se ler:

> ***"Podemos admitir com verossimilhança que Marta simboliza a práxis, Maria a teoria.***
>
> ***O mistério da caridade será tirado à vida prática se o ensinamento e a exortação moral não tiverem como finalidade a teoria, porque a práxis e a teoria não existem uma sem a outra" (67).***

Posteriormente, quando esta terminologia passou a ser utilizada na língua latina, resultou que a vida teórica passou a ser conhecida como vida contemplativa, e a vida prática como vida ativa.

Referências

(57) Mt. 10, 5-6. (58) Mt. 28, 19. (59) Jo. 12, 20-36. (60) At. 17, 15-34. (61) I Cor. 1, 22-23. (62) I Cor. 1,1; 2,6. (63) I Cor. 1, 19-20. (64) I Cor. 1,26; 1,28.

(65) Clemente de Alexandria: Stromata; PG 8, 718-719.

(66) Nunes, Ruy Afonso da Costa: História da Educação na Antiguidade Cristã; São Paulo, EPU-EDUSP, 1978; pg.123.

(67) Orígenes: Homilias sobre o Evangelho de São Lucas; in Sources Chretiennes, vol 87;

Paris, Du Cerf, 1962; pgs. 521-23.

11. A contemplação na Tradição Cristã do século V, segundo João Cassiano.

No início do século V, um monge chamado João Cassiano, que tinha recebido sua formação religiosa em um mosteiro de Belém, passando depois a viver durante muitos anos entre os monges do Egito, fundou em Marselha, na atual França, depois de ter passado por Constantinopla e Roma, um mosteiro de homens e outro de mulheres.Publicou então uma série de 24 Conferências, conversas tidas entre ele e os monges que habitavam o deserto do Egito, a respeito de diversos temas da vida espiritual. O livro é ainda hoje bem conhecido pelos eruditos, embora tenha sido pouco lido nos séculos recentes; era, porém, famosíssimo na antiguidade como uma dos grandes clássicos da espiritualidade cristã; foi altamente elogiado pela Regra de São Bento, na qual pode-se ler o seguinte:

"Escrevemos esta regra",

diz São Bento,

"para demonstrar que os que a observamos temos alguma honestidade de costumes ou algum início de vida monástica. Além dela, para aquele que se apressa para a perfeição da vida monástica, há as doutrinas

dos Santos Padres, cuja observância leva ao cume da perfeição. Que página, com efeito, ou que palavra de autoridade divina no Antigo e Novo Testamento não é uma norma retíssima da vida humana? Ou que livros dos Santos Padres não ressoam outra coisa senão o que nos faça chegar, por caminho direto, ao nosso Criador? E também as Conferências dos Padres, (escritas por Cassiano), que outra coisa não são senão instrumento das virtudes dos monges que vivem bem e são obedientes? Mas, para nós, relaxados,

que vivemos mal e somos negligentes, são o rubor da confusão" (68).

São Domingos, o fundador da Ordem dos Pregadores, também conhecida como Dominicana, à qual pertencia Santo Tomás de Aquino, dedicou-se com um especial empenho ao estudo destas conferências, dizendo seus biógrafos contemporâneos, como o beato Jordão de Saxônia, ter-lhe sido isto

"de não pouco proveito para a pureza da consciência e para ilustrar-se na vida contemplativa".

O mesmo Jordão acrescenta que

"lia também o bem aventurado Domingos certo livro intitulado As Conferências dos Padres, que trata da perfeição espiritual e dos vícios que a ela se opõem. Lendo este livro, e querendo investigar nele os caminhos da salvação, tratou com ânimo esforçado de segui-los.

Com a graça divina aproveitou-lhe não pouco este livro para a pureza da consciência e para ilustrar-se na vida contemplativa" (69).

E Guilherme de Tocco nos reporta que o próprio Tomás de Aquino, à imitação de São Domingos, lia todos os dias algumas páginas das 24 Conferências:

"Como é freqüente acontecer",

diz Guilherme de Tocco,

"que enquanto o intelecto investiga coisas sutis e superiores, o afeto perca a sua devoção, Tomás fazia para si, todos os dias, uma leitura das Conferências dos Padres. Certo dia, interrogado por que interrompesse assim as suas especulações,

respondeu:

`Nesta leitura recolho tanta devoção que depois consigo elevar-me mais facilmente à especulação; o afeto, derramando-se em devoção, faz com que a inteligência, pelo seu mérito, alcance coisas mais altas'.

Nisto não fazia Tomás",

continua Tocco,

" mais do que imitar o exemplo de seu pai Domingos, o qual, lendo tão freqüentemente este livro, alcançou uma grande altura de perfeição" (70).

Na primeira das 24 Conferências, escritas em Latim, Cassiano nos conta uma visita que ele e seu amigo Germano fizeram ao Abade Moisés. Esta conferência nos interessa de modo especial porque durante a conversa que os três mantiveram o Abade Moisés explicou aos visitantes o que é a contemplação.

A conferência se desenrola entre monges que viviam em meio à solidão do deserto do Egito; não se trata, portanto, do mesmo ambiente de uma escola de filosofia, como era o caso entre os gregos, ou de uma escola de Teologia, como era o caso de Santo Tomás de Aquino. No entanto, ao explicar o que é a contemplação, embora se fundamente no Evangelho e nas Sagradas Escrituras, o Abade Moisés se utiliza de expressões e comparações que tem origem na tradição grega; em certas passagens o texto de Cassiano chega a interromper a narração latina e fazer uso direto de termos gregos, acompanhando-os depois de uma explicação latina, como por exemplo, no oitavo capítulo da Primeira Conferência, onde diz:

"Principale bonum possidetur in theoria sola, idest, in contemplatione divina",

isto é,

" O bem principal é possuído apenas na teoria, isto é, na contemplação de Deus" (71).

O texto desta conferência, portanto, apresenta um interesse particular por estarmos apontando os pressupostos históricos da contemplação nos escritos filosóficos de S. Tomás de Aquino, que são, em sua maioria, comentários a textos provenientes da tradição grega, mas que lhe chegaram, entretanto, através da tradição cristã.

Cassiano inicia sua primeira conferência contando como ele e Germano decidiram fazer uma visita ao Abade Moisés:

"No deserto de Scete",

diz Cassiano,

"moravam os mais ilustres pais de monges e de toda a perfeição. Entre todos aquelas exímias flores, brilhava de modo mais suave, tanto pela ascese como pela contemplação, o Abade Moisés.

Desejoso de ser formado à sua escola, fui à sua procura no deserto, em companhia do

santo abade Germano.

Juntos, rogamos com muitas lágrimas, ao mesmo Abade, uma conversa de edificação.

Bem sabíamos que não consentia abrir as portas da perfeição senão àqueles que a desejavam com fé e a procuravam com coração contrito. Pois não devia acontecer que a mostrasse a quem não a queria ou que só mornamente desejasse aquelas realidades necessárias que só deviam ser reveladas a quem tem sede de perfeição" (72) .

Assim, quando ficou claro para o Abade Moisés que Cassiano e

Germano não estavam ali por curiosidade, mas em busca da perfeição, consentiu em ensinar-lhes algo do muito que sabia sobre as coisas de Deus. Começou por fazer-lhes uma pergunta: qual seria, na opinião deles, o objetivo da vida monástica. Não só fêz a pergunta, como também explicou o sentido da mesma:

"Toda arte",

disse ele,

"e toda disciplina têm um objetivo ou fim próprio. É fixando os olhos neste que o zeloso pretendente de qualquer arte sustenta, sem perturbação, e de boa vontade, todos os trabalhos, perigos e prejuízos.

Assim também ocorre com a nossa profissão.

Ela tem igualmente

o seu objetivo e o seu fim próprio. Por este fazemos todos os trabalhos, sem cansaço e até com alegria. Para obtê-lo, não nos enfastia a contínua leitura e meditação das Sagradas Escrituras, nem nos deixamos assustar pelo trabalho incessante, nem pela nudez e privação de tudo, nem pelo horror desta vastíssima solidão" (73).

Cassiano e Germano tinham se dirigido ao Abade Moisés para ouvi-lo; em vez disso, era o Abade Moisés que agora lhes fazia perguntas e queria ouvir suas respostas. O texto de Cassiano dá a entender que eles tentaram não ter que responder; o Abade Moisés, porém, foi intransigente. Queria saber primeiro dos visitantes qual era, na opinião deles, o objetivo da vida monástica:

"Como insistisse em nossa resposta, dissemos que tudo isso tolerávamos por causa do Reino dos Céus" (74).

Esta, pois, foi a resposta deles. Mas, olhando para a fisionomia do Abade Moisés, que decepção! O Abade Moisés, evidentemente, não ficou satisfeito com tal resposta; deve te-la julgado como se se tratasse mais de uma evasiva do que de uma verdadeira resposta. Com paciência, voltou a explicar o que desejava dos visitantes:

"Muito bem",

disse ele;

"falastes corretamente sobre o fim último (de nossa vida). Mas, antes de mais nada, deveis saber qual é o nosso objetivo, isto é, aquela firme

determinação a que devemos aderir sem cessar, para podermos atingir aquele fim último" (75).

Diante destas palavras, Cassiano e Germano confessaram com simplicidade que não sabiam o que responder. Com isto, o Abade Moisés parou de insistir e passou a falar:

"Em toda arte ou disciplina tem precedência um certo objetivo, isto é, um propósito de alma, uma incessante intenção da mente. Se alguém não o guardar com perseverante empenho, não poderá chegar ao fim desejado.

O fim último de nossa profissão, conforme dissestes, é o Reino de Deus ou dos Céus.

Mas temos também um objetivo sem o qual é impossível alcançar aquele fim. Fixando neste objetivo o olhar que nos dirige, orientamos nossa corrida por uma linha certa, de modo que se o nosso pensamento se desviar, ainda que apenas um pouco, nós o retificamos, voltando logo a contemplá-lo, como a uma norma.

Revertendo os nossos esforços a um signo único, ele nos avisará imediatamente caso o nosso espírito se desvie, ainda que pouco, da direção proposta" (76).

"Este, portanto, deve ser para nós o principal esforço, esta a invariável

intenção do coração: que a mente esteja sempre nas coisas divinas e em Deus.

O Evangelho nos indica, belissimamente, em Marta e Maria, uma figura deste modo de agir da mente.

Enquanto Marta se ocupava em um santo serviço, pois era ao Senhor e aos seus discípulos que servia, Maria, atenta somente à doutrina espiritual, permanecendo aos pés de Jesus, foi preferida pelo Senhor, por ter escolhido a melhor parte, aquela que não lhe poderia ser tirada.

Pois, trabalhando Marta com uma piedosa

solicitude e ocupada pelos cuidados domésticos, vendo-se sozinha e insuficiente para dar conta do serviço, pediu ao Senhor que lhe concedesse o auxílio da irmã, dizendo-lhe:

`Não te importa que minha irmã me deixe sozinha no serviço? Dize-lhe, pois, que me ajude'.

Chamava-a, portanto, não para uma obra vil, mas para um serviço louvável.

Todavia, o que ouviu ela do Senhor?

`Marta, Marta, estás preocupada e te perturbas com muitas coisas; na verdade, poucas coisas são

necessárias, e até mesmo uma só basta. Maria escolheu a melhor parte, aquela que não lhe será tirada'.

Vedes, portanto, como o Senhor colocou o principal bem apenas na teoria, isto é, na contemplação divina.

De onde que as demais virtudes, ainda que as declaremos necessárias e úteis, devemos distinguí-las e considerá-las de segundo grau, porque todas elas são uma preparação para este único objetivo.

Dizendo o Senhor:

`Estás preocupada e te perturbas por muitas

coisas; não há necessidade senão de poucas, e até mesmo uma só basta',

Ele colocou o maior de todos os bens não em qualquer ação, muito embora pudesse ser uma obra digna de louvor e abundante em frutos, mas na contemplação de si mesmo; disse que poucas coisas são necessárias para a perfeita felicidade, isto é, aquela teoria que se inicia pela consideração dos exemplos de alguns poucos santos.

Partindo desta contemplação, aquele que se esforça por progredir irá chegar, mediante o auxílio divino, àquela uma só

coisa que nos é dito que basta, isto é, à contemplação de Deus, de tal modo que, ultrapassando também as maravilhas das vidas e das ações dos santos, passemos a nos alimentar somente da beleza e da ciência de Deus.

Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada" (77).

Pergunta então Germano ao Abade Moisés:

"Mas quem pode, circundado pela fragilidade da carne, estar tão firme nesta teoria, que nunca pense na chegada de um irmão, em visitar um enfermo, no trabalho manual, ou da

humanidade que deve ser prestada aos peregrinos e visitantes?" (78).

Eis a resposta do Abade Moisés:

"Permanecer incessantemente em Deus e em sua contemplação, conforme dizeis, unindo-se inseparavelmente a Ele, é impossível ao homem circundado por esta fragilidade da carne.

Todavia, é necessário que saibamos onde devemos ter fixa a intenção de nossa mente e para qual objetivo reconduzir sempre o olhar de nossa alma. Se a mente puder guardá-la, alegre-se; vendo-se dela distraída, deplore e suspire. Considere ter se afastado do maior de todos os bens todas as vezes

que se surpreender esquecido desta contemplação; julgue ser uma prostituição um afastamento, mesmo que momentâneo, da contemplação de Cristo.

Quando, pois, nos desviarmos um pouco dela, voltemos-lhe novamente os olhos do coração.

Tudo, na verdade, reside na profundidade da alma. Se ali não mais reinam os vícios, conseqüentemente o Reino de Deus será fundado em nós, conforme as palavras do Evangelista:

O Reino de Deus não virá de modo visível, nem dirão: Ei-lo aqui ou ei-lo ali. Na verdade vos digo que o Reino de Deus já está entre vós".

Lc 17, 20-21 (79)

Até aqui o Abade Moisés mais se preocupou em insistir que a contemplação era o objetivo da vida monástica do que em explicar em que ela consistia. Havia, é certo, mencionado que era algo que se iniciava pela "consideração dos exemplos dos santos, das maravilhas de suas vidas e de suas ações", em que certamente se referia de modo especial aos santos do Velho e do Novo Testamento. Partindo deste início, à medida em que, mediante o auxílio divino, o homem passasse a compreender melhor a Deus, a fonte de onde emanam todas aquelas maravilhas, passaria a se alimentar somente da própria "beleza e ciência de Deus", e nisto consistiria a contemplação de Deus, "aquela uma só coisa que nos é dito que basta". Como, porém, se faz isto, é algo que ele passou a explicar em seguida:

"A contemplação de Deus pode ser de muitos modos.

Deus, de fato, não somente se dá a conhecer na admiração de sua substância e essência incompreensível, que na vida presente nos é oculta e somente temos esperança de alcançá-la na outra, mas se O conhece

também pela grandeza de suas criaturas, pela consideração de sua equidade e justiça, pela comunicação ordinária de seus auxílios; quando percorremos com toda a pureza da mente os benefícios que fêz aos santos nos séculos passados e que faz no presente; quando, com o coração a tremer, admiramos o poder com que governa, dispõe e rege todas as coisas, e a imensidade de sua ciência, diante de cujos olhos não se escondem os mais ocultos segredos dos corações.

Contemplamos a Deus também quando, atônitos, consideramos que contou

todas as areias do mar e as gotas das chuvas e os dias e as horas de todos os séculos.

Quando contemplamos com admiração que todas as coisas passadas e futuras Ele as têm como presentes diante de si.

Quando nos damos conta de sua inefável clemência, com que extraordinária longanimidade e paciência sofre tão grande número de pecados e maldades como os que se cometem em sua presença.

Quando vemos nossa vocação, sem tê-la nós merecido e tendo-a concedido sua majestade, apenas por sua

graça e misericórdia.

Quando, com um excesso de admiração, conhecemos quantas ocasiões de salvação concede aos seus filhos e servos ao ter desejado que nascêssemos num tempo e numa conjuntura tal que desde crianças houvesse quem nos ensinasse sobre a sua Lei e a sua graça e, vencendo Ele nossos inimigos, apenas pelo favor de seu beneplácito, nos prepara os prêmios eternos da bem aventurança.

Finalmente, quando quiz por em execução, para nosso remédio, o mistério de sua Encarnação que estendeu por

todos os povos por meio de seus admiráveis sacramentos.

Outros modos de contemplação ainda existem, inumeráveis, os quais se originam em nós segundo a qualidade de nossa vida e segundo a pureza de nosso coração, mediante os quais Deus pode ser visto pela pureza do olhar, ou mesmo possuído" (80).

Até aqui a explicação do Abade Moisés. Verdadeiramente notável é a afinidade deste texto com a contemplação tal como nos foi descrita pelos filósofos gregos. Cinco séculos antes de Cristo os filósofos gregos em suas escolas buscavam a contemplação; cinco séculos depois de Cristo, os monges cristãos que se retiravam para o deserto também estavam em busca da contemplação. Não fosse apenas isto, as semelhanças entre o que ambos descrevem como sendo a contemplação são surpreendentes.

Não se deve, entretanto, levar estas semelhanças longe demais. Não obstante os elogios já mencionados por parte de São Bento, de São Domingos e do próprio Santo Tomás de Aquino às Conferências dos Padres, o que Cassiano nos reporta nesta primeira conferência é um fato provavelmente ocorrido nos

primórdios de sua vida espiritual; o Abade Moisés percebeu que seus visitantes estavam apenas iniciando o caminho da perfeição e por isso não entrou na profundidade do assunto. Ele não disse o que é realmente a essência da contemplação segundo o Cristianismo. Apenas ofereceu aos visitantes uma magnifica introdução.

Referências

(68) Cf. Regra de São Bento, C. 73.
(69) Cf. Beato Jordão de Saxônia: Origem da Ordem dos Pregadores, C.8; in Santo Domingo de Guzman, su vida, su orden, sus escritos; Madrid, BAC, 1947; pg. 170.
(70) Cf. Guillelmus de Tocco: Vita Sancti Thomae Aquinatis, C. 21.
(71) Cf. Joannes Cassianus: XXIV Collationum

Collectio, Col. I, Cap.8; PL 49, 492. (72) Ibidem, Col. I, C.1, PL 49. (73) Ibidem, Col. I, C.2, PL 49. (74) Ibidem, Col. I, C.3, PL 49. (75) Ibidem, Col. I, C.4, PL 49. (76) Ibidem, Col. I, C.4, PL 49. (77) Ibidem; Col. I, C.8, PL 49, 490-2. (78) Ibidem; Col. I, C.12; PL 49, 497. (79) Ibidem, Col. I, C.13, PL 49, 497-9. (80) Ibidem, Col. I, C.15, PL 49, 505-6.

12. A contemplação na Tradição Cristã do século XII, segundo Hugo de S. Vitor.

Hugo de São Vitor nasceu na Saxônia, no Sacro Império Romano Germânico; ainda jovem dirigiu-se para Paris, ingressando no Mosteiro de São Vitor recém fundado por Guilherme de Champeaux. Tornou-se mais tarde professor de Teologia na escola anexa ao Mosteiro de São Vítor, aproximadamente um século e meio antes de S. Tomás de Aquino ter lecionado em Paris.

Ao lecionar na Universidade de Paris, Tomás de Aquino encontrou a Universidade já em funcionamento; Hugo de S. Vitor, porém, além de professor, teve a si confiada a incumbência de organizar a própria escola anexa ao mosteiro de S. Vitor na qual posteriormente ele se notabilizaria como professor. Foi desta escola organizada por Hugo e de outras, como a escola da catedral de Notre Dame onde ensinou seu discípulo Pedro Lombardo, o autor do famoso Livro das Sentenças, que surgiria mais tarde a primeira Universidade da civilização ocidental, a Universidade de Paris.

Em nossa opinião, Hugo de S. Vitor está, ao lado de S. Agostinho e de S. Tomás de Aquino, entre os maiores teólogos do Cristianismo; S. Boaventura, entretanto, vai mais longe nesta apreciação; na "Redução das Ciências à Teologia" ele praticamente coloca Hugo de S. Vitor no primeiro lugar absoluto. Na Redução das Ciências à Teologia São Boaventura nos faz conhecer nestes termos o seu extraordinário apreço sobre Hugo de São Vitor:

"Todos os livros das Sagradas Escrituras",

diz S. Boaventura,

"além do sentido literal que as palavras externamente expressam, ensinam três sentidos espirituais, a saber: o alegórico, que nos ensina o que temos de crer sobre a divindade e a humanidade de Cristo; o moral, que nos ensina o bem viver; e o anagógico, que nos mostra o caminho de nossa união com Deus. De onde se deduz que todas as Sagradas Escrituras ensinam estas três coisas: a geração eterna e a encarnação temporal do Cristo, a norma de viver e a união da alma com Deus, ou a fé, os costumes e o fim de ambas.

Sobre a primeira destas coisas devemos exercitar-nos com afinco no estudo dos doutores; sobre a segunda, no estudo dos pregadores; sobre a terceira, no estudo das almas contemplativas.

(Entre os autores antigos) Santo Agostinho ensina de preferência a primeira; São Gregório a segunda; São Dionísio Areopagita, a terceira.

(Entre os autores posteriores) Santo Anselmo segue a Santo Agostinho; São Bernardo segue a São Gregório; Ricardo de São Vitor segue a

São Dionísio Areopagita; porque Santo Anselmo se distingue no raciocínio, São Bernardo na pregação e Ricardo de São Vitor na contemplação.

Mas Hugo de S. Vitor se sobressai nas três" (81).

Um dos motivos pelo qual Hugo de S. Vitor caiu num certo esquecimento entre os modernos se deve ao fato de que a ordem a que ele pertencia, a dos Cônegos Regulares de São Vitor, na qual desempenhou um papel semelhante ao de S. Tomás de Aquino na dos Dominicanos, deixou de existir já há vários séculos.

Como professor Hugo conseguiu um feito raro na História da Pedagogia: assim como Platão, que conseguiu formar em Aristóteles um discípulo à altura do mestre, Hugo nos deixou na pessoa de Ricardo de S. Vitor um teólogo não menos brilhante do que ele próprio; e a obra de Ricardo de S. Vitor continua de tal forma a de Hugo que os escritos de ambos parecem formar um só conjunto. Raríssimas vezes na História se registrou o fenômeno da reprodução do gênio do mestre em seus discípulos; um dos motivos que provavelmente explicam este fato em Platão e em Hugo de S. Vitor se relaciona com o interesse incomum que ambos estes pensadores tiveram para com a filosofia da educação e as concepções elevadas e profundamente elaboradas que tinham a respeito do assunto.

Com Hugo de S. Vitor retornamos ao tema da contemplação vista no contexto de uma escola de Teologia; estamos, ademais, em meio às idéias pedagógicas que se situam nos próprios

primórdios do nascimento da instituição universitária no Ocidente.

Hugo de S. Vitor expôs em uma forma concisa o que entendia por contemplação em um opúsculo intitulado "Sobre o modo de Aprender e de Meditar".

O texto deste opúsculo, encontrado na PL 176 de Migne, traz o título "De modo dicendi et meditandi". Considerando, porém, o desenvolvimento de todo o opúsculo, e, ademais, os seus parágrafos iniciais, julgamos que o original latino estaria mais correto grafado "De modo discendi et meditandi", que talvez seja o seu verdadeiro título.

Neste opúsculo Hugo afirma que há três operações básicas da alma racional, as quais constituem entre si uma hierarquia, e que devem, portanto, ser desenvolvidas uma em seqüência à outra.

A primeira ele denomina de pensamento. A segunda, de meditação; a terceira, de contemplação.

O pensamento ocorre, diz Hugo,

"quando a mente é tocada transitoriamente pela noção das coisas, ao se apresentar a própria coisa, pela sua imagem, subitamente à alma, seja entrando pelo sentido, seja surgindo na memória" (83).

Entre os ensinamentos de Hugo de S. Vitor, entra aqui o papel

que a leitura adquire na Pedagogia. A importância da leitura reside em que ela pode ser utilizada para estimular a primeira operação da inteligência que é o pensamento. Mas ao mesmo tempo a limitação da leitura está em que ela não pode estimular as operações seguintes da inteligência, a meditação e a contemplação, a não ser indiretamente, na medida em que a leitura estimula o primeiro estágio do pensamento que é o pressuposto dos demais. Isto significa que requer-se uma teoria da leitura em que o mestre saiba utilizar-se dela para produzir o pensamento, e ao mesmo tempo compreenda que há outros processos mentais mais elevados que devem também ser desenvolvidos mas que podem vir a ser impedidos por uma concepção errônea por parte do mestre que não conseguisse compreender que estes não dependem mais diretamente da leitura. A importância do assunto é tão grande que Hugo de São Vitor dedicou seis dos sete livros de sua obra conhecida como Didascalicon à teoria da leitura (84).

A segunda operação da inteligência, continua Hugo, é a meditação. A meditação baseia-se no pensamento, e é

"um assíduo e sagaz reconduzir do pensamento, esforçando-se para explicar algo obscuro, ou procurando penetrar no que ainda nos é oculto" (85).

O exercício da meditação, assim entendido, exercita o engenho. Como a meditação, porém, se baseia por sua vez no pensamento e o pensamento é estimulado pela leitura, temos na

realidade duas coisas que exercitam o engenho: a leitura e a meditação (86).

Segundo as palavras de Hugo,

"na leitura, mediante regras e preceitos, somos instruídos a partir de coisas que estão escritas. A leitura também é uma investigação do sentido por uma alma disciplinada. A meditação toma depois, por sua vez, seu princípio na leitura, embora não se realize por nenhuma das regras ou dos preceitos da leitura.

A meditação é uma cogitação freqüente com conselho, que investiga prudentemente a causa e a origem, o

modo e a utilidade de cada coisa" (87).

Mas, acima da meditação e baseando-se nela, existe ainda o que Hugo chama de contemplação. Ele explica o que é a contemplação e no que difere da meditação do seguinte modo:

"A contemplação é uma visão livre e perspicaz da alma de coisas que existem em si de modo amplamente disperso.

Entre a meditação e a contemplação o que parece relevante é que a meditação é sempre de coisas ocultas à nossa inteligência; a contemplação, porém, é de coisas que, segundo a nossa capacidade, são manifestas; e

que a meditação sempre se ocupa em buscar alguma coisa única, enquanto que a contemplação se estende à compreensão de muitas, ou também de todas as coisas.

A meditação é, portanto, um certo vagar curioso da mente, um investigar sagaz do obscuro, um desatar o que é intrincado.

A contemplação é aquela vivacidade da inteligência a qual, já possuindo todas as coisas, as abarca em uma visão plenamente manifesta, e isto de tal maneira que

aquilo que a meditação busca, a contemplação possui" (88).

Estas passagens do Opúsculo sobre o Modo de Aprender revelam um dos pontos básicos da pedagogia vitorina, o de levar o discípulo do pensamento à contemplação. No sétimo livro do Didascalicon, às vezes conhecido também como uma obra em separado denominada Os Três Dias ("De Tribus Diebus"), Hugo dá um exemplo mais extenso desta concepção; este texto, entretanto, é muito longo para ser reportado aqui e também muito denso para poder ser resenhado (89).

Referências

(81) Cf. S. Boaventura: "Redução das Ciências à Teologia", C.5.
(82) Hugo de S. Vitor: De modo discendi et meditandi; PL 176, 879.
(83) Ibidem; PL 176, 879.
(84) Hugo de S. Vitor: Princípios Fundamentais de Pedagogia; Introdução Geral por Antônio Donato P.

Rosa, pg. 17; São Paulo, Editora Salesiana Dom Bosco, 1991.
(85) Hugo de S. Vitor: De modo discendi et meditandi; PL 176, 879.
(86) Ibidem; PL 176, 877.
(87) Ibidem; PL 176, 878-9. (88) Ibidem; PL 176, 879.
(89) Hugo de S. Vitor: Didascalicon, L. VII; PL 176, 811-838. Encontra-se uma tradução portuguesa nos Princípios Fundamentais de Pedagogia, pgs. 87-144, conforme citado na nota 84.

13. Conclusão.

Com o que expusemos manifesta-se que a concepção de educação segundo uma orientação dirigida à sabedoria e à contemplação como ao seu fim último não é uma concepção pessoal de Santo Tomás de Aquino, nem sequer de Aristóteles.

Nem poderia sê-lo, pois, conforme vimos demonstrado no capítulo anterior, o fim último do homem não pode ser outro senão este: o homem, por natureza, tende para a contemplação (90). Os numerosos exemplos históricos, todos os quais tiveram sua influência na obra de Tomás de Aquino, não fazem mais do que ilustrar melhor as afirmações de J. Pieper de que fizemos uso na introdução deste trabalho, agora um pouco melhor compreensíveis:

"O homem é um ser tal que a sua realização, a sua suprema felicidade, se encontra na contemplação.

Esta sentença é de extraordinária relevância para a educação: ela expressa toda uma concepção cósmica, especialmente uma concepção que busca as raízes da natureza

humana" (91).

Dos exemplos que trouxemos à luz, podemos notar uma diferença entre os provenientes da filosofia grega e os provenientes da tradição cristã. Aqueles que vieram da filosofia grega, pelo menos os que foram aqui expostos, tenderam historicamente a uma concepção de contemplação em que vai se aprofundando cada vez mais o caráter abstrato do que é objeto de contemplação. Foi assim que da natureza passamos à ordem da natureza, e da ordem da natureza passamos ao modelo de que foi tirada esta ordem, idéias maximamente abstratas, como a beleza em si e o bem em si.

Nos exemplos provenientes da tradição cristã, pelo menos nos que foram aqui expostos, o que se acentuou foi o caráter universal do objeto da contemplação: uma visão plenamente manifesta que se estende à compreensão de todas as coisas, no dizer de Hugo de São Vitor.

Ambas estas características não são, entretanto, senão aspectos diversos de uma só coisa. Assim é que, por um lado, as idéias mais abstratas são ao mesmo tempo as idéias mais gerais, aquelas que em sua universalidade abarcam o maior número ou mesmo a totalidade dos seres, assim como o ser, que é maximamente abstrato e ao mesmo tempo se aplica à totalidade dos entes.

Por outro lado, na mente humana, uma compreensão que abarque simultaneamente muitas ou mesmo a totalidade de todas as coisas não pode se dar sem o uso de uma grande capacidade de abstração.

Na contemplação, tal como descrita nos textos filosóficos de S. Tomás de Aquino, encontramos também ambas estas características devido à natureza do que é o objeto de contemplação, isto é, a causa primeira do ser de todas as coisas.

De fato, para poder ser causa primeira do ser de todas as coisas, esta causa deverá possuir o ser de um modo mais elevado do que o possuído por todos os demais entes de que

ela é causa. Ela não pode, por exemplo, ao contrário dos demais entes, ter o seu ser causado, pois neste caso já não seria mais a causa primeira. Não sendo causada, a causa primeira deve existir por si mesma e, portanto, deverá possuir o seu ser como uma exigência interna de sua própria natureza. O que é, porém, exigência interna da essência de algo pertence ao próprio ser deste algo. Daqui se segue que, se a causa primeira tem o seu ser por uma exigência interna de sua essência, a causa primeira será, em sua essência, o próprio ser.

Ora, o ser é, dentre todas as coisas, aquilo que necessita do grau de abstração mais elevado para poder ser apreendido.

Chama-se de abstração ao processo pelo qual compreendemos algo mediante algumas de suas características desconsiderando ou abstraindo de outras; assim, quando compreendemos o que é o homem abstraímos de sua individualidade, se é Antônio ou João; quando compreendemos o que é animal, abstraímos se é homem ou gato; quando compreendemos o que é ser vivo, abstraímos se é animal ou planta; quando compreendemos o que é ser, abstraímos se é animado ou inanimado. Além do ser já não há mais abstração possível.

Por ter como seu objeto à causa primeira, que é o próprio ser por essência, a sabedoria tende a produzir, portanto, uma contemplação de máxima abstração.

Ademais, a sabedoria tende a produzir também uma contemplação de máxima universalidade, em relação a nós, pelo próprio processo pelo qual nos é exigido chegar à sabedoria.

Em relação a nós a contemplação da sabedoria é maximamente universal porque, conforme já mencionamos, diz Tomás na Summa contra Gentiles que o conhecimento que a sabedoria possui da causa primeira não é o conhecimento comum que a maioria dos homens possui de Deus (93), mas o mais perfeito e sublime dos conhecimentos (94), porque supõe

"muito conhecimento prévio, praticamente todos os conhecimentos da filosofia se ordenando ao conhecimento de Deus que nos é dado pela sabedoria, a sabedoria sendo a última parte da filosofia, que só pode ser alcançada depois de termos passado por todas as outras" (95).

Devido ainda à própria natureza da causa primeira considerada em si mesma, a sabedoria pode produzir uma contemplação em que a inteligência se eleva ao seu ato mais perfeito possível.

De fato, já mencionamos que a causa primeira possui o ser de modo mais perfeito do que o de todos os demais entes. Há, porém, uma série de propriedades que são conseqüência necessária do ser enquanto ser (97). Se a causa primeira, portanto, possui o ser de modo mais perfeito do que todas as demais coisas, possuirá, por conseqüência, estas propriedades conseqüentes ao ser também de modo mais perfeito. Estas propriedades são a bondade, a beleza e a inteligibilidade.

No que diz respeito à bondade, todo ser é necessariamente bom, em algum grau, apenas por ser ente. De fato, diz-se algo ser bom por ser desejável à vontade; a bondade é uma

adequabilidade de algo à vontade. Conforme pode ser lido no texto com que se abrem as Quaestiones Disputatae de Veritate de Tomás de Aquino,

> ***"O nome bem designa a conveniência do ente ao apetite, conforme se diz no princípio dos Livros de Ética:***
>
> ***O Bem é aquilo que todos apetecem" (98).***

Ora, as coisas são desejáveis por serem perfeitas. Todo ser, porém, na medida em que é, supõe uma certa perfeição. Somente o nada não pode ter perfeição alguma. Conclui-se, portanto, que a bondade é algo que se segue ao ser, e se a causa primeira possui o ser de um modo mais eminente do que todas as coisas, ela deve possuir também, e de um modo mais eminente do que todas as coisas, toda a bondade que existe em todos os seres de que ela é causa. A bondade de cada ser não é mais do que uma parte da bondade que existe de um modo mais pleno na causa primeira.

Mas, ademais, além de bom, todo ser é, em algum grau, apenas por ser ente, necessariamente belo. De fato, diz-se algo ser belo por ser contemplável, isto é, por ser possível de ser visto ou inteligido com prazer. São ditas belas as coisas que, ao serem vistas, agradam (99). O belo, desta maneira, assim como o bom, diz respeito à vontade, pois quem quer que agrade, agrada à vontade. Mas ao mesmo tempo o belo acrescenta ao bom uma ordenação às faculdades cognitivas, pois não é dito belo aquilo que simplesmente agrada à vontade, mas aquilo cuja apreensão agrada (100). Esta apreensão tanto pode ser a dos sentidos

como a da inteligência. Assim, portanto, como pertence à natureza do bom que no bom repouse a vontade, do mesmo modo pertence à natureza do belo que a vontade repouse em sua vista ou conhecimento (101), e mais ainda no conhecimento do que na vista, porque o conhecimento intelectivo supera o dos sentidos. Ora, diz S. Tomás, o objeto próprio do conhecimento intelectivo, aquilo que o intelecto apreende por primeiro, como algo mais cognoscível do que tudo, e ao qual reduz todas as suas apreensões, é o ser (102). Todas as atividades cognocitivas, porém, tendem ao repouso na plena possessão de seu objeto. Qualquer faculdade cognoscitiva, portanto, na medida em que é exercida de modo suficientemente perfeito, encontra deleitação no objeto que tem adequação para com ela (103). De onde que, se o objeto próprio da inteligência é o ser, as coisas sendo inteligíveis justamente na medida em que são, segue-se que a beleza é conseqüência do ser e que todo ser, na medida em que é, possui aquela adequação à vontade e à inteligência a que se denomina beleza. Conclui-se, portanto, que a causa primeira, na medida em que possui o ser de modo mais eminente do que todas as coisas, possui também de modo mais eminente a beleza que existe em cada um dos seres de que ela é causa; a beleza de cada ser não é mais do que uma participação da beleza que existe mais plenamente na causa primeira.

Finalmente, além de bom e belo, todo ser é também, em algum grau, apenas por ser ente, necessariamente inteligível.

Isto ocorre porque o objeto próprio da inteligência é o ser: tudo o que é inteligível, de fato, é inteligido por redução ao ser, e algo que totalmente não fosse não poderia ser inteligido. Todas as coisas, pois, são inteligíveis justamente na medida em que são ser, e, portanto, todo ser é necessariamente inteligível.

Este caráter inteligível do ser explica o caráter evidente dos primeiros princípios da demonstração.

Já fizemos notar como todas as coisas seguem os primeiros princípios das demonstrações, apesar dos primeiros princípios das demonstrações, como o próprio nome parece indicar, serem mais propriamente princípios do raciocínio e não das coisas em geral. Por serem os primeiros princípios do raciocínio, tudo o que a inteligência entende o entende por redução a estes

primeiros princípios. Ademais, estes primeiros princípios são os únicos evidentes em si mesmos: eles têm para a inteligência humana uma inteligibilidade muito maior do que as demais coisas; a verdade contida nelas é mais brilhante do que a verdade contida nas demais coisas.

A razão deste fato é facilmente compreensível se examinarmos os enunciados destes princípios. Diz S. Tomás que "o mais firme e o mais certo de todos os princípios" é o princípio da não contradição, que diz ser impossível que algo simultaneamente seja e não seja a mesma coisa (104). Ora, este princípio, cuja verdade resplandece como evidente mais do que a de qualquer outro, tem essa evidência como conseqüência direta da apreensão por parte da inteligência do ser e apenas do ser. A verdade dos demais raciocínios é algo apreendido por redução a este princípio. Assim, este exemplo mostra em que sentido o ser é o objeto próprio da inteligência: o ser é, entre todas as coisas, aquilo que há de mais inteligível, aquilo cuja adequação para com a inteligência é maior do que tudo, aquilo cuja verdade é, para nós, mais forte e mais brilhante.

Mas também já dissemos que nem todas as coisas são ser no mesmo grau; as coisas podem ter o ser de um modo mais intenso ou menos intenso.

Ora, quando o homem apreende a verdade dos primeiros princípios, o ser a que este homem está se referindo ao fazer aquele enunciado é o ser obtido por abstração das demais características que ele observa nos entes à sua volta, mas é um modo de ser tal como o dos entes que ele já viu, isto é, o modo de ser mais débil dos entes que são causados pela causa primeira. A intensidade do ser que ele tem em mente quando faz o enunciado dos primeiros princípios é a intensidade do ser dos entes que ele conhece à sua volta no mundo sensível. Esta intensidade, porém, já é suficiente para fazer resplandecer como coisa evidente os primeiros princípios da demonstração.

Mas se ele pudesse ver o ser da causa primeira, muitíssimo mais intenso do que o ser de todas as coisas, quando ele enunciasse o princípio da não contradição, este princípio teria uma força inteligível desproporcionalmente mais intensa.

A verdade deste princípio passaria a resplandecer à inteligência humana como uma passagem da noite, iluminada pela Lua, para o dia, que é iluminado diretamente pela luz do Sol.

O homem veria nele não só a evidência dos primeiros princípios das demonstrações, mas a evidência da necessidade do ser da causa primeira, com mais força do que vê a verdade dos primeiros princípios.

A causa primeira, portanto, é dotada de uma inteligibilidade fortíssima, da qual a inteligibilidade dos primeiros princípios no homem é um pálido reflexo; ela é mais eminente, em sua inteligibilidade, do que a inteligibilidade que existe em todos os seres de que ela é causa. Toda a verdade que existe nas coisas, todo o espetáculo que se observa na ordem do cosmos, que é um espetáculo para a inteligência, não é mais do que uma participação imperfeita do espetáculo muito mais eminente que é a causa primeira para a inteligência que a puder alcançar.

Todas as perfeições que se acham espalhadas em todas as coisas e que são conseqüências do ser que em cada uma delas é causado pela causa primeira estão, assim, presentes de um modo muito mais eminente e perfeito nesta mesma causa primeira, que é, deste modo, como se fosse o próprio modelo de onde todas as coisas foram feitas. Em um só todo ela contém em grau mais elevado todas as possibilidades de perfeição que estão esparsas em todos os seres.

Quem conhece algum ser, por mais perfeito que seja, pode depois admirar-se pelo conhecimento de algum outro, pois nenhum ser causado pode esgotar as possibilidades de perfeição que existem na causa primeira. Todo ser causado, portanto, pode ter outro ser causado mais perfeito ou diferentemente perfeito; nenhum ser causado pode, por conseqüência, esgotar o conhecimento de quem quer que seja. Mas quem pudesse alcançar a causa primeira veria que o conhecimento de qualquer outra coisa fora dela não poderia lhe acrescentar nada de essencialmente novo ou de admirável, pois qualquer que fosse sua perfeição ou inteligibilidade esta seria sempre uma parte daquela que está presente inteiramente na causa primeira.

De tudo isto pode-se concluir, portanto, que a causa primeira é o objeto de conhecimento que, em sua própria essência, e não apenas em relação a nós, isto é, não apenas pelo processo pelo qual nos é necessário chegar à sabedoria, é capaz de produzir na inteligência o grau mais eminente possível de contemplação.

Tendo chegado a este ponto, porém, é necessário fazer uma importante observação. Isto que acabamos de descrever, este conhecimento em que encontramos uma inteligibilidade que em sua distância da inteligibilidade dos demais conhecimentos guarda uma analogia com a distância entre a luz que há no dia e a que há na noite, este conhecimento não é a contemplação da sabedoria de que fala S. Tomás de Aquino.

A sabedoria de que fala Santo Tomás de Aquino, de fato, é o conhecimento mais perfeito e sublime que há entre todos os conhecimentos do homem (105), ao qual se ordenam os conhecimentos de todas as demais ciências, e ao qual não se chega senão após se ter passado por todas elas (106).

Ora, este não é o conhecimento da causa primeira que acabamos de descrever. Este conhecimento que acabamos de descrever não necessita da ordenação prévia de todas as demais ciências; não necessita sequer da ordenação de uma só; ele supõe apenas uma apreensão direta da causa primeira tal como ela é em si mesma; esta forma de conhecimento é a que seria a mais plena de todas as sabedorias, a verdadeira sabedoria, a sabedoria propriamente dita, e não aquela para a qual se requer o conhecimento de todas as demais ciências.

A sabedoria que descreve Tomás de Aquino nos comentários a Aristóteles é apenas um conhecimento indireto da causa primeira à qual se ordenam todas as demais ciências; é apenas uma fagulha da verdadeira sabedoria; a verdadeira sabedoria, diziam os antigos filósofos gregos na pessoa de Pitágoras, é algo que pertence de modo próprio apenas aos deuses; o homem, enquanto tal, pode no máximo, pelo cultivo daquela outra sabedoria, tornar-se um amigo da verdadeira sabedoria, isto é, um filósofo, nome inventado por Pitágoras que em grego significa amigo da sabedoria:

"Pitágoras",

diz Santo Agostinho,

"segundo dizem, criou a palavra filosofia. Perguntaram-lhe certa vez que profissão tinha; respondeu ser filósofo, isto é, amigo da sabedoria, visto parecer-lhe arrogantíssimo proclamar-se sábio" (107).

A isto acrescenta Hugo de São Vítor:

"Pitágoras foi o primeiro que chamou filosofia ao estudo da sabedoria, preferindo ser conhecido como filósofo do que como sábio, e é muito belo

que ele tivesse chamado aos que buscam a verdade de amantes da sabedoria em vez de sábios, porque a verdade é tão escondida que por mais que a mente se disponha à sua busca, ainda assim é difícil que ela possa compreender a verdade tal qual ela é" (108).

Que mais se pode dizer a isto, senão concluir com as palavras de S. Tomás de Aquino comentando a Aristóteles, já citadas na introdução deste trabalho?

"A vida especulativa é encontrada perfeitissimamente nas substâncias separadas;

nos homens, todavia, apenas imperfeitamente e como que participativamente.

E, no entanto, este pouco é maior do que todas as coisas que há no homem" (109).

Referências

(90) Lauand, L. J: O que é a Universidade; o. c., pg.77.
(91) Pieper, Josef: in Lauand, L. J.: "O que é Universidade"; o.c., pg. 69.
(93) Summa contra Gentiles, III, 38. (94) Idem, I, 2. (95) Idem, I, 4.
(97) Quaestiones Disputatae de Veritate, Q. I,

a.1. (98) Idem, Q. I, a.1.
(99) Summa Theologiae, Ia., Q.5 a.5 ad 1.
(100) Idem, Ia IIae, Q.27, a.1, ad 3. (101) Idem, loc. cit..
(102) Quaestiones Disputatae de Potentia, Q.1 a.1.
(103) Raeymaeker, L.: Metaphysica Generalis; Louvain, E. Warny, 1935; vol. 1, pgs. 84-5.
(104) In libros Metaphysicorum Expositio, L. IV, l. 6, 597.
(105) Summa contra Gentiles, I, 2. (106) Idem, I, 4.
(107) Santo Agostinho: A Cidade de Deus, L. VIII, C.2; São Paulo, EDAMERIS, 1964; pg. 388. Também: PL 41, 225.
(108) Hugo de São Vitor: Didascalicon, L. I, C. 3; PL 176,

742-3.
(109) In libros Ethicorum Expositio, L.X, l.11, 2110.

14. Atualidade da questão.

Já acabamos de mencionar que a contemplação como fim último do homem não é uma concepção pessoal de Santo Tomás de Aquino, nem de Aristóteles. Queremos mostrar agora como não é também nem sequer algo próprio da civilização grega ou dos primórdios da civilização cristã. Gostaríamos de dar um exemplo que pudesse trazer à luz que o problema da contemplação como fim último do homem não é um problema sequer cultural; é, antes, conforme já tivemos a oportunidade de o dizer, uma verdadeira aspiração profunda da natureza humana. Ainda que não se diga nada a este respeito aos homens, ainda que eles vivam em uma civilização que a ignore, os homens a buscam apenas porque são homens.

Temos um depoimento disto registrado num livro de Raissa Maritain, filósofa e esposa do conhecido pensador francês Jacques Maritain, em que ela nos descreve a sua própria vida (110).

Raissa nasceu em 1883, na Rússia. Aos dois anos sua família mudou-se para Mariupol, na Criméia. Com 10 anos seus pais emigraram para Paris e aí, desde cedo, manifestou especial inclinação para o estudo. Aos dezessete anos ingressou na Sorbonne. O relato que ela nos deixou sobre o que encontrou nesta que era em sua época a mais famosa Universidade do mundo, esta mesma cujos alicerces tinham sido plantados diversos séculos antes por Hugo de São Vitor, e na qual no século XIII havia ensinado Santo Tomás de Aquino, tem muitíssimo a ver com tudo quanto estivemos expondo:

"Dezessete anos",

diz Raissa,

"apenas dezessete anos, e as mais profundas exigências do espírito e da alma já se fazem ouvir!

Toda uma vida já foi vivida, a da infância, a da confiança ilimitada.

Agora, eis a adolescência, com seu cunho próprio: uma exigência total.

Se os professores se lembrassem um pouco de sua própria alma de adolescentes, como tremeriam diante da ingenuidade dos que vêm a eles com a confiança ainda de uma criança, mas já com os direitos de um juiz justo!

Mas os professores de meu tempo, por melhores, dedicados e competentes que fossem, de

geração em geração tinham se afastado cada vez mais das grandes exigências do espírito humano.

O brilhante desenvolvimento das ciências da natureza e as esperanças infinitas que havia despertado, os levaram a desprezar os outros conhecimentos, em particular a esta sabedoria pela qual aspiramos antes, depois e acima de qualquer conhecimento das ciências particulares.

Assim era a Sorbonne no começo de nosso século, nos anos que precederam a guerra de 1914.

Quando nela ingressei, preocupei-me apenas em encontrar estes professores dos quais esperava que, sem que eu

os interrogasse, fossem responder às minhas perguntas, dar-me uma visão ordenada do Universo, por todas as coisas no seu verdadeiro lugar. Depois de tudo isso saberia, eu também, qual é o meu lugar nesse mundo e se poderia ou não aceitar a vida que não escolhi e que me pesava.

O que me movia não era a curiosidade, não estava ávida de saber uma coisa qualquer, ainda menos de saber tudo; não estava perturbada pelas descobertas da ciência, no momento estas me deixavam bem indiferente, como algo de excedente mas que não me afetava diretamente. Não, eu só procurava verdadeiramente aquilo de que precisava para justificar a existência, aquilo

que me parecia, a mim, necessário para que a vida humana não fosse uma coisa absurda. Tinha necessidade da alegria da inteligência, da luz da certeza, de uma regra de vida fundada sobre uma verdade sem falhas.

Com semelhantes disposições, evidentemente, eu deveria ter-me dirigido primeiramente aos filósofos. Mas ninguém me tinha orientado, e eu acreditava então que as ciências da natureza eram a chave de todo o conhecimento. Inscrevi-me, portanto, na Faculdade de Ciências.

Nenhuma das minhas interrogações foi tratada pelos sábios eminentes que nos ensinavam a estrutura do Universo Físico.

Aqueles que amavam o estudo tranqüilo da natureza eram observadores admiráveis. Mas, quanto a mim, preocupava-me com essa mesma natureza, mas queria conhecê-la de outra maneira, nas suas causas, na sua essência, na sua finalidade. Um dia aventurei-me a dizer isso ao professor e ele me respondeu, indignado:

Mas isso é mística!'

Desde então ouvi esta fórmula de escândalo muitas vezes na Sorbonne. Era com ela que costumavam condenar qualquer atividade da inteligência que procurava se elevar acima da simples verificação empírica dos fatos. Mas para mim foi a primeira

ferida, o primeiro golpe no meu espírito, na confiança que depunha nos meus professores" (111).

"Tive que aprender que os sábios pouco estimam os supremos princípios da inteligência, ou, pelo menos, não parecem preocupar-se muito com eles. Os valores puramente especulativos os interessam bem pouco, e as matemáticas são o seu mais alto céu inteligível. Os sábios, quando não filosofavam, se limitavam em geral ao simples bom senso empírico. Os que filosofavam e que conheci na Sorbonne eram, quando muito, partidários de doutrinas que negavam a objetividade de todo saber que ultrapassasse o

conhecimento dos fenômenos sensíveis. Perguntava-me como os notáveis homens de ciência, cujos cursos eu seguia, ou aqueles cujos livros eu lia, podiam permanecer tranqüilamente num estado de espírito tão vago e tão confuso, sem preocupação alguma" (112).

Decepcionada com os estudiosos das ciências da natureza, Raissa nos conta que passou então a freqüentar os cursos dos professores que se dedicavam à filosofia:

"Os filósofos cujos cursos passei a seguir na Faculdade de Letras tinham muitos méritos, possuíam erudição ampla e profunda, e uma alta consciência das exigências da investigação científica.

Mas toda a sua inclinação era para a erudição

histórica; consideravam as doutrinas não como proposições ou aproximações da verdade, mas como obras de arte ou de imaginação, tendo até menos referência com a realidade do que a arte, reduzindo seu estudo a um desfile caleidoscópico em que a forma nova destruía a anterior. Entregavam-se à análise sem fim das particularidades das causas históricas das doutrinas filosóficas como se esta fosse a tarefa que lhes cabesse de modo essencial. Por uma estranha contradição vivida, queriam verificar tudo e ao mesmo tempo desesperavam da verdade, cujo simples nome

lhes desagradava e que não devia ser pronunciada senão entre as aspas de um sorriso desiludido.

A única lição prática que pude receber daquele ensino, tão consciencioso e desinteressado, foi uma lição de relativismo integral.

Finalmente, fiz um balanço de tudo o que me tinham trazido aqueles anos de estudo na Sorbonne. Não queria saber mais de uma tal comédia. Eu seria capaz de aceitar uma vida dolorosa, mas não uma vida absurda. Eu queria saber se ser é um acidente, um benefício ou uma desgraça. Se a natureza humana era tão infeliz que não

chegava a possuir senão uma pseudo inteligência, capaz de tudo menos da verdade, se ela, ao julgar-se a si mesma, devia humilhar-se até esse ponto, não se podia mais nem pensar nem agir dignamente. Tinha pensado durante muito tempo que ainda valia a pena lutar pelos pobres, mas agora eu via que se não houvesse no mundo um só coração que padecesse certos sofrimentos, mesmo que não houvesse no mundo um só corpo que não conhecesse a morte, ainda assim isso exigiria uma satisfação" (113).

Referências

(110) Maritain, Raissa: As Grandes Amizades; São Paulo, Agir, 1970. (111) Ibidem; o. c., C. 3, pgs. 39-41. (112) Ibidem; o. c., C. III. (113) Ibidem, C. III, pgs. 58-65.

15. Conclusão final.

Este é o testemunho de Raissa Maritain sobre o que ela encontrou na Universidade de Paris no início do século XX. Isto que ela ali buscava, algo que estava inteiramente fora das cogitações por parte dos professores daquela Universidade, isto mesmo entretanto tinha sido o objetivo perseguido pelos professores daquela mesma Universidade quando lá ensinavam nos séculos XII e XIII Hugo de São Vitor e Santo Tomás de Aquino. Raissa Maritain tinha se dirigido ao lugar certo, mas com sete séculos de atraso.

Que são, porém, suas palavras, senão um testemunho vivo de nosso século XX de que a contemplação não é um fenômeno cultural restrito a tal ou qual civilização, mas uma aspiração profunda da natureza humana; algo, no dizer de Raissa,

"a que aspiramos antes, depois e acima de qualquer conhecimento das ciências particulares?"

E de cujas palavras se deduz ser também o fim último da educação, pois não foi senão à Instituição que era o vértice do sistema educacional do mundo da época que Raissa se dirigiu como ao lugar mais óbvio quando quiz satisfazer a esta mesma aspiração.

A EDUCAÇÃO SEGUNDO A FILOSOFIA PERENE

Capítulo IV

Pressupostos Psicológicos

1. Introdução.

Nos capítulos V, VI e VII vamos mostrar de que modo se educa o homem para que ele possa vir a alcançar a contemplação de que falam Aristóteles e S. Tomás.

Em outras palavras, posto qual seja o fim último do homem, estaremos buscando quais devem ser os meios que a natureza deste fim exige para que ele seja alcançado. À medida em que fizermos isto, ganharemos também uma maior compreensão da natureza deste mesmo fim.

Antes de fazer isto, porém, é necessário analisar alguns pressupostos implicados na colocação da contemplação como fim último do homem e da educação. No capítulo anterior analisamos os pressupostos históricos, que explicam o modo particular de que se serviu S. Tomás de Aquino ao colocar esta questão. Neste capítulo iremos analisar um outro pressuposto da contemplação como fim último, não mais o processo histórico de como se chegou a ela, mas a investigação que os filósofos gregos e medievais realizaram sobre a natureza da psicologia humana.

Grande parte da firmeza que os filósofos gregos e medievais tinham em afirmar que a contemplação é a felicidade e o fim último do homem provém da igual firmeza a que eles tinham chegado em afirmarem que a inteligência humana é uma faculdade imaterial, e não um processo neurológico de natureza físico-química. A inteligência seria algo unido ao corpo assim como a forma à matéria. Mais precisamente, a inteligência humana seria o atributo de uma forma substancial que unida à matéria formaria o homem; esta forma substancial, porém, ao

contrário das formas substanciais dos demais entes corporais, apesar de unida à matéria, possuiria um modo próprio de ser que faria com que não dependesse da matéria para existir. A inteligência humana, assim, seria uma faculdade imaterial incorruptível, que no homem estaria unida em suas operações próprias a um processo neurológico de natureza físico-química, mas que não consistiria neste processo físico químico e seria até mesmo capaz de existência independentemente dele.

Conforme veremos, não foi uma revelação divina que fêz com que os filósofos gregos chegassem a esta conclusão, mas uma persistente contemplação da natureza unida a uma exigente educação das faculdades intelectivas. Este assunto é um dos principais temas do Comentário ao De Anima, sobre o qual se baseia em sua maior parte o presente capítulo.

2. O Comentário ao De Anima.

No Comentário ao De Anima Tomás de Aquino analisa as investigações de Aristóteles sobre a natureza da alma humana. Através do exame de cada uma de suas operações, não apenas as intelectivas, mas também as sensoriais e vegetativas, ele busca, dentre outras coisas, quais as operações que supõem materialidade e quais as que exigem a imaterialidade de sua respectiva faculdade.

Vamos seguir aqui o Comentário naquilo em que ele tenha interesse para o conhecimento da inteligência humana.

3. A hierarquia dos seres vivos.

A primeira coisa que deve ser feita ao se proceder a uma análise das operações próprias dos seres vivos é observar que na natureza estes seres vivos podem ser classificados segundo uma hierarquia de modos de vida (1).

Nas plantas, somente existe o modo de vida correspondente ao princípio nutritivo, responsável pelas mutações do alimento e pelo aumento e decremento do ser vivo (2).

Nos animais imperfeitos, além do princípio vegetativo, existe o sentido, mas não o movimento de um lugar para outro. É o caso das ostras (3).

Nos animais perfeitos, além do princípio vegetativo e do sentido, encontra-se também o movimento local (4).

Finalmente, nos homens, além destes três, encontra-se também o intelecto (5).

Observa-se, ademais, que nos animais de hierarquia mais alta estão incluídos todos os princípios encontrados nos de hierarquia mais baixa, mas não vice-versa. Desta maneira, somente o princípio vegetativo pode existir isoladamente; o sentido não existe sem o princípio vegetativo; o movimento local não existe sem o sentido e o princípio vegetativo; e o intelecto não existe sem os anteriores (6).

Os animais são ditos animais propriamente por causa do sentido, e, dentre eles, o homem é dito homem por causa do intelecto (7).

Entre os sentidos existe também uma hierarquia semelhante, onde o primeiro de todos é o tato. Assim como se observa que o princípio vegetativo pode ser separado de todas as demais funções superiores, o sentido do tato pode ser separado de todos os demais sentidos, como ocorre nos animais inferiores, enquanto que nenhum dos demais sentidos ocorre na natureza sem a presença subjacente do tato (8).

S. Tomás afirma que esta hierarquia dos seres vivos observada na natureza tem um ápice, isto é,

"nos animais que possuem intelecto, é necessário que preexistam todas as demais potências, vegetativas e sensitivas, que operam como instrumentos preparatórios ao intelecto, o qual é a perfeição última buscada na operação da natureza" (9).

E, desta mesma maneira, assim como na operação da natureza as diversas potências são instrumentos preparatórios à operação do intelecto, assim também na investigação do homem sobre a inteligência a investigação da natureza destas potências é também instrumento preparatório para a compreensão da natureza da inteligência.

É assim que, antes de abordarmos o tema da inteligência, o Comentário ao De Anima nos convida a examinarmos as operações dos sentidos.

Referências

(1) In librum De Anima Commentarium, L. II, l. 3, 255. (2) Idem, loc. cit.. (3) Idem, loc. cit.. (4) Idem, loc. cit.. (5) Idem, loc. cit.. (6) Idem, L. II, l. 3, 258-261. (7) Idem, L. II, l. 3, 259-260. (8) Idem, L. II, l. 3, 260. (9) Idem, L. II, l. 6, 301.

4. As operações dos sentidos.

Antes de analisar os sentidos, S. Tomás analisa as operações das potências vegetativas, como a alimentação e o crescimento. Estas potências, porém, são manifestamente materiais; não será necessário proceder aqui à sua análise.

Depois de analisar a potência vegetativa, passando aos sentidos, o Comentário ao De Anima afirma que deve-se fazer uma dupla distinção quanto à natureza de seus objetos, chamados de sensíveis. Existem os sensíveis próprios e os sensíveis comuns (10).

Sensíveis próprios são os que são sentidos por um dos sentidos e não podem ser sentidos pelos demais: a cor pela vista, o som pelo ouvido, etc. (11). O Comentário ao De Anima enumera cinco sentidos, os mesmos que se enumeram até os dias de hoje: visão, ouvido, gosto, olfato e tato (12).

Os sensíveis comuns são aqueles que são sentidos por mais de um, ou mesmo por todos os sentidos, e são também cinco: movimento, repouso, número, figura e magnitude (13). Os três primeiros são comuns a todos os sentidos; os dois últimos são comuns apenas ao tato e à visão (14).

A percepção dos sentidos é feita por uma imutação que o sensível provoca no sentido. Esta imutação pode ser de duas maneiras: a primeira é uma imutação que provém da própria espécie agente, segundo que os sensíveis sejam cor, som, branco ou negro. Outro modo de imutação provém não da própria espécie agente, mas na medida em que uma cor ou um sensível táctil provenham, por exemplo, de um corpo maior ou menor. É de acordo com esta segunda maneira que agem os sensíveis comuns, e, assim agindo, são responsáveis por diferenças nas mutações dos sentidos: são, portanto, por si mesmos, verdadeiros sensíveis, assim como os anteriores (15).

Referências

(10) In librum De Anima Commentarium, L. II, l. 13, 383. (11) Idem, L. II, l. 13, 384. (12) Idem, L. II, l. 14, 399. (13) Idem, L. II, l. 13, 384. (14) Idem, loc. cit.. (15) Idem, L. II, l. 13, 394.

5. Natureza do sentido.

Quando Aristóteles quiz mostrar o que é o sentido, diz S. Tomás, afirmou primeiro que

"é necessário colocar como pertencendo à natureza universal e comum de todo sentido que o sentido é algo capaz de receber a forma sem a matéria, assim como a cera recebe uma marca de um anel sem o seu ferro ou o seu ouro" (16).

Isto, porém, continua S. Tomás, é comum a todo paciente. Todo paciente recebe algo do agente na medida em que este é agente. Ora, todo agente age pela sua forma, não pela sua matéria. Portanto, todo paciente recebe a forma sem receber a matéria (17).

Já vimos na teoria da causalidade, conforme exposto no Apêndice ao capítulo II do presente trabalho, que em toda mutação encontra-se um sujeito em que ocorre uma passagem

da privação de uma forma à forma à qual tende o movimento. Ademais, toda mutação necessita de uma causa eficiente, que é o agente. O sujeito ou paciente recebe na mutação uma forma de um agente que provoca esta mutação na medida em que ele possui esta forma. Assim, por exemplo, um objeto quente provoca num objeto frio uma mutação do frio para o quente comunicando-lhe uma forma que possui, que é a qualidade quente; mas é evidente neste exemplo que o paciente recebeu uma forma do agente sem receber a matéria deste agente, e que, além disso, o exemplo não envolvia os sentidos presentes nos animais e no homem.

Que há, pois, de específico no sentido que não há nas demais mutações? A diferença, diz S. Tomás, está

"no modo de receber"

a forma (18).

Nas demais mutações a forma que é recebida do agente passa a ter no paciente o mesmo modo de ser que tinha no agente. Isto ocorre porque nestas mutações o paciente tem a mesma disposição à forma que também tem o agente. A forma é recebida no paciente do mesmo modo como estava no agente.O paciente não recebe a mesma matéria que individuava o agente, mas sua própria matéria se torna, de uma certa maneira, a mesma, na medida em que adquire uma disposição material semelhante àquela que havia no agente (19).

No caso dos sentidos, porém, a forma é recebida no paciente segundo um outro modo de ser que não o que havia no agente. A disposição material do paciente, que aqui são os sentidos, não é semelhante à do agente. Por isso a forma é recebida no paciente sem a matéria, na medida em que o paciente se assemelha ao paciente apenas segundo a forma, não segundo a matéria. É por este modo especial que o sentido recebe a forma sem a matéria, porque a forma possui modos de ser diversos no sentido e nas coisas sensíveis (20).

Referências

(16) In librum De Anima Commentarium, L. II, l. 24, 551. (17) Idem, loc. cit.. (18) Idem, L. II, l. 24, 552. (19) Idem, loc. cit.. (20) Idem, L. II, l. 24, 553.

6. Como percebemos que vemos: colocação do problema.

Os sentidos próprios, isto é, os cinco sentidos, são manifestamente materiais. Eles necessitam do corpo como instrumento, porque se dão através dos órgãos dos sentidos, como o olho e o ouvido, que são materiais (21).

Porém ocorre que os homens têm a experiência de não apenas ver, mas também de perceber que vêem. Como se dá esta consciência de que vemos? Esta percepção das operações dos sentidos necessita também do corpo como instrumento? Qual será a natureza desta outra faculdade? Em outras palavras, nós percebemos que vemos por meio da vista ou de outra faculdade? E se esta percepção vem de outra faculdade, ela necessita da matéria como instrumento ou será imaterial?

As respostas a estas perguntas somente poderão ser dadas mais adiante. Antes disso, porém, temos agora que colocar mais devidamente esta questão.

A resposta mais imediata a estas perguntas seria dizer que não é pela vista que percebemos que vemos, mas por alguma outra faculdade a determinar. Porque, se fosse pela vista que vemos, perceber que vemos nada mais seria do que ver; ora, nada pode ser visto senão a cor ou o que tem cor. Mas a vista, embora seja susceptível da cor, ela mesma, todavia, em si mesma, não tem cor. Portanto, a resposta mais imediata seria dizer que não é pela vista que percebemos que vemos, mas por alguma outra faculdade a ser investigada (22).

Se, portanto, partimos em busca desta outra faculdade pela qual o homem percebe a operação dos sentidos, uma coisa deve ser colocada de início como provável: esta faculdade a investigar não será capaz de ver a cor em si mesma, mas apenas de perceber que vemos. Por que? Porque se ela fosse também capaz de ver a cor, haveria dois sentidos para o mesmo objeto, isto é, para ver a cor haveria a vista e esta outra faculdade cuja existência estamos conjecturando para explicar como percebemos que vemos. Mas se esta outra faculdade não apenas percebe que vê, mas também vê a cor, não haveria razão porque isso já não poderia ser suposto da própria vista, e assim

a segunda faculdade seria inútil. Portanto, se existir esta segunda faculdade, ela apenas percebe que vemos, sem, entretanto, ver a cor em si mesma (23).

Chegamos, portanto, a uma conclusão provável que deve existir uma outra faculdade, além da vista, pela qual percebemos que vemos sem que, porém, ela própria possa ver as cores.

Mas, seja qual for esta faculdade, quando descobrirmos quem ela é, deveremos responder ainda às seguintes duas perguntas.

A primeira, como esta outra faculdade pode perceber que vemos se não percebe a cor? Porque ver nada mais é do que perceber a cor (24).

A segunda, se há uma faculdade especial pela qual percebemos que vemos, não deverá haver outra faculdade pela qual percebemos que percebemos que vemos? E, por sua vez, não deveria haver uma quarta faculdade que perceberia a operação desta terceira, e assim sucessivamente? Esta sucessão, diz o Comentário ao De Anima, não pode ir até o infinito, porque uma ação que depende de um número infinito de ações é impossível de se completar. Portanto, deve-se parar em uma faculdade qualquer, a segunda, a terceira, ou a quarta, ou alguma outra, que perceba a sua própria operação. Mas se pode existir uma tal faculdade, porque não poderia ser a primeira? Isto é, se pode existir uma faculdade que possa perceber a sua própria operação, porque não pode ser a própria vista que há de perceber que vê? (25)

Estas questões serão resolvidas mais adiante. Mas devemos adiantar que na resposta de Tomás veremos colocado que a percepção que temos de estar vendo ou ouvindo não está além do âmbito das faculdades sensitivas; ora, na medida em que Aristóteles e Tomás de Aquino colocam claramente que os sentidos são materiais, esta conclusão é particularmente notável pelo fato de que estes filósofos parecem afirmar que não têm objeções a fazer quanto à hipótese de uma entidade puramente material ser capaz de perceber que percebe. Esta não é uma operação que exige necessariamente um instrumento imaterial.

Referências

(21) In librum De Anima Commentarium, L. I, l. 2, 19. (22) Idem, L. III, l. 2, 587. (23) Idem, L. III, l. 2, 585. (24) Idem, loc. cit.. (25) Idem, L. III, l. 2, 586.

7. A distinção dos sensíveis próprios dos diversos sentidos.

Esta é uma pergunta que se faz Tomás de Aquino no Comentário ao De Anima. Antes ele tinha perguntado como é possível percebermos que vemos e ouvimos; agora ele pergunta como é que distinguimos não apenas o preto do branco, coisa que é feita pela própria vista, ou o doce do amargo, coisa que é feita pelo gosto, mas também como distinguimos que diferem o branco do doce, isto é, um sensível próprio da vista de um sensível próprio do gosto, ou, de modo geral, qualquer sensível de qualquer outro sensível (26).

Este discernimento, diz Tomás de Aquino, excede a capacidade dos sentidos próprios; aos sentidos próprios compete discernir apenas entre os sentidos contrários, isto é, por exemplo, o preto do branco e o doce do amargo. Porém, ao mesmo tempo, não se pode dizer que esta capacidade exceda a capacidade sensível genericamente falando; segundo suas palavras,

"se podemos discernir não apenas o preto do branco, ou o doce do amargo, mas também o branco do doce, e discernimos qualquer sensível de qualquer outro sensível e sentimos que diferem, importa que isto seja

> ***pelo sentido, porque conhecer o sensível enquanto sensível é coisa do sentido" (27).***

Esta capacidade de discernimento entre os diversos sensíveis é atribuída a um outro sentido interno, a que S. Tomás, seguindo a Aristóteles, chama de sentido comum, cuja sede fica próxima

> ***"à raiz do tato, enquanto fundamento de todos os sentidos e o que mais próximo se acha da raiz fontal de todos os sentidos" (28).***

Diz também Tomás que

"parece necessário que o órgão deste princípio sensitivo comum esteja ali onde se situa a primeira raiz do órgão do tato" (29).

O sentido comum, diz Tomás, é a própria

"raiz fontal de todos os sentidos" (30),

e as

"mutações que ocorrem neste princípio comum são provenientes dos sentidos próprios, chegando ao sentido comum todas as mutações de todos os

sentidos próprios como a um término comum" (31).

A distinção não de sensíveis diversos, mas de sentidos opostos dentro de uma mesma espécie sensível

"pertence ao sentido próprio, porque o mesmo sentido próprio é um término das diversas mutações que se fazem por meio de sensíveis contrários. Mas mesmo assim o sentido próprio faz esta distinção enquanto participa em algo da virtude do sentido comum" (32).

"O último julgamento, e o último discernimento, porém, pertencem ao

sentido comum" (33).

Referências

(26) In librum De Anima Commentarium, L. III, l. 3, 599. (27) Idem, L. III, l. 3, 601. (28) Idem, L. III, l. 3, 602. (29) Idem, L. III, l. 3, 611. (30) Idem, L. III, l. 3, 602. (31) Idem, L. III, l. 3, 612. (32) Idem, L. III, l. 3, 613. (33) Idem, loc. cit..

8. A fantasia ou imaginação.

Para além da atividade do sentido comum discernindo os diversos sensíveis entre si temos a atividade da fantasia ou imaginação.

Aquilo que se denomina fantasia é algo que pertence ainda ao domínio dos sentidos:

"À vida do animal perfeito requer-se não apenas a apreensão das coisas em sua presença sensível, mas também em sua ausência. Se assim não fosse, como o movimento e a ação do animal seguem a apreensão, o animal não se moveria à busca de algo ausente. Observa-se, entretanto, o contrário, principalmente nos animais perfeitos que se movem por um movimento processivo a

alguma coisa que é apreendida como ausente. É necessário, portanto, que o animal pela potência sensitiva não apenas receba as espécies sensíveis ao ser imutado pela própria presença dos sensíveis, mas que também as retenha e conserve" (34).

"A esta retenção e conservação de espécies sensíveis se ordena a fantasia ou a imaginação, que são a mesma coisa; a fantasia e a imaginação são como um tesouro de formas recebidas pelos sentidos" (35).

A fantasia é um movimento causado pelo sentido quando este, movido pelo sentido, passa da potencialidade ao ato de sentir, e que persiste mesmo depois de removido o sensível (36).

Quando, ao dormir, sonhamos, as imagens que são vistas no sonho nada mais são do que o movimento da fantasia; quando imaginamos montanhas de ouro combinando imagens que nos chegaram anteriormente pelos cinco sentidos, isto também é o que se chama de fantasia (37).

Quando se passa dos sensíveis próprios para os comuns, e destes para a fantasia, aumentam as possibilidades do homem se enganar acerca da realidade (38).

Os sentidos, em relação aos sensíveis próprios, são quase sempre verdadeiros, apresentando pouco de falsidade.

Já nos sensíveis comuns que se seguem aos sensíveis próprios os sentidos costumam se enganar mais; mas na fantasia a possibilidade de erro aumenta consideravelmente, porque os efeitos são mais débeis do que as causas, e isto tanto mais quanto mais se afastam do primeiro agente, menos recebendo sua força e semelhança (39). Desta forma a fantasia, movida indiretamente pelos sensíveis através dos sentidos próprios, é mais propensa à ocorrência de erros do que o sentido próprio e comum. Geralmente o movimento da fantasia é verdadeiro quando se dá simultaneamente ao movimento do sentido; quando, porém, ocorre na ausência do sentido, o erro pode acontecer com facilidade não apenas em relação aos sensíveis comuns como também em relação aos sensíveis próprios (40).

A maioria dos animais operam apenas segundo a fantasia, que é, como todo sentido, material. Nos animais brutos isto ocorre porque eles estão privados totalmente de intelecto; mas no homem isto também ocorre quando por diversas razões o intelecto é obscurecido em seu funcionamento por causa de alguma paixão veemente, por causa de alguma enfermidade, ou mesmo por causa do sono. Neste caso o intelecto não prevalece sobre a fantasia, e o homem segue a apreensão fantástica como verdadeira (41).

Os animais seguem a fantasia porque a fantasia persevera

mesmo na ausência do sensível. Como a fantasia é semelhante ao sentido em ato, assim como o sentido em ato move o animal ao sensível presente, assim também a fantasia o faz na ausência do sensível (42).

Aristóteles não se pronunciou a respeito da potência à qual corresponde à fantasia; entretanto, na Summa Theologiae Tomás de Aquino deixa claro que a fantasia pertence aos sentidos interiores do homem (43).

Referências

(34) Summa Theologiae, Ia, Q.78 a.4.
(35) Idem, loc. cit..
(36) In librum De Anima Commentarium, L. III, l. 6, 658-659.
(37) Idem, L. III, l. 4, 633. (38) Idem, L. III, l. 6, 659-660. (39) Idem, L. III, l. 6, 664. (40) Idem, L. III, l. 6, 665.
(41) Idem, L. III, l. 6, 670. (42) Idem, L. III, l. 6, 669.
(43) Summa Theologiae, Ia, Q.78 a.4.

9. Como percebemos que vemos? Solução.

Com estas distinções feitas sobre a fantasia, podemos responder à pergunta anteriormente colocada: o homem tem experiência de que percebe que vê; esta percepção da operação dos sentidos próprios é feita pelo próprio sentido ou por alguma outra faculdade?

S. Tomás de Aquino responde a esta pergunta na lectio 2 do Livro III do Comentário ao De Anima. Não nos parece, porém, ter sido totalmente feliz quanto à clareza de sua redação. Para que sua resposta fique mais manifesta, além de reportá-la, teremos também que interpretá- la em parte.

Ao responder a questão que foi colocada, S. Tomás começa por fazer uma distinção; o ato de ver, diz Tomás, pode ser entendido de dois modos diversos.

De um primeiro modo, ver é dito quando a visão é alterada por uma cor visível e presente diante do sentido da vista. Quando o ato de ver é tomado segundo este modo, nada pode ser visto senão a cor; conseqüentemente, segundo este modo de ver não é possível perceber que vemos. Segundo este modo de ver, somente se percebem as cores, não a própria operação da vista.

Ver, porém, diz Tomás de Aquino, pode ser dito ainda de um segundo modo; isto é, quando, depois da alteração do órgão pelo sensível externo, podemos distinguir entre a luz e as trevas ou entre uma cor e outra mesmo na ausência da alteração provocada por um sensível presente externamente à vista, quando então podemos julgar da própria percepção do órgão já realizada pelo sensível externo (44). Santo Tomás não fala aqui da fantasia ou imaginação, mas, pelo que já se comentou a respeito dela, parece-nos claro que ele está se referindo ao trabalho da fantasia, um prolongamento da atividade dos cinco sentidos que se dirige ao sentido comum e que continua mesmo após a cessação das operações dos sentidos próprios provocadas pelos sensíveis externos. A fantasia ou imaginação é algo organicamente ligado aos cinco sentidos; ela pertence ainda ao domínio da atividade sensitiva, embora não seja um sentido próprio, nem o sentido comum. Parece-nos também que

é por isto que S. Tomás acrescenta aqui esta outra afirmação:

"aquela potência, pela qual alguém se vê estar vendo, não está além do gênero da potência visiva" (45).

Por vista entende-se aqui o segundo modo em que pode ser entendida a operação de ver; deve-se, ao que nos parece, entender-se aqui não apenas os olhos, mas todo o sistema sensitivo ligado à vista, incluindo os sentidos internos e a imaginação. É através das representações da imaginação que os sentidos internos percebem que vemos.

À pergunta, pois, anteriormente feita, de como uma faculdade que não a vista pode perceber que vemos sem ver a cor, e, se vê a cor, por que não é a própria vista, Tomás de Aquino responde o seguinte:

"a cor tem um duplo ser; o primeiro, natural, na própria coisa sensível; o segundo, na medida em que é apreendida pelo sentido" (46).

A imaginação, prolongamento dos sentidos e em seu mesmo gênero, vê apenas este segundo modo da cor.

Assim, parece ser claro que segundo S. Tomás a capacidade de percepção da operação de um sentido não é algo que transcende a materialidade do próprio sentido. A consciência de uma operação própria não é indício de imaterialidade na alma humana.

Fica, porém, uma outra pergunta a ser respondida: nós percebemos que percebemos que vemos? E se percebemos, como percebemos que percebemos que vemos? É a própria imaginação que percebe sua percepção da operação dos sentidos ou é outra faculdade? E se for outra faculdade, ela por sua vez perceberá sua percepção ou necessitará ainda de uma outra faculdade para isto? E, se necessitar de uma outra, até onde irá parar esta seqüência?

Estas questões não podem ainda ser respondidas; para isso será necessário continuar nossa investigação da psicologia humana. Mas é importante mostrar que estas perguntas levantam o problema da percepção total da própria atividade cognitiva; se é possível, e como, que algum ser vivo dotado de faculdades apreensivas possa possuir uma consciência total de si mesmo enquanto cognoscente.

Vimos que, segundo Tomás de Aquino, para que percebamos que vemos não é necessária a atividade de nenhum instrumento imaterial; a percepção da operação própria dos sentidos não supõe a imaterialidade da alma. Para que, além de ver, percebamos que vemos, não é necessário ir além do âmbito do próprio conhecimento sensível. Porém, tal como foi descrita até aí, esta não é uma percepção total da própria atividade cognoscitiva; é uma percepção apenas parcial, porque percebemos que vemos, mas se não formos capazes de perceber também que percebemos que vemos, não teremos uma consciência total de nossa atividade cognoscitiva, mas apenas uma parte.

Pode-se admitir uma terceira faculdade que percebe a percepção que a segunda tem da operação dos sentidos, mas

não se poderá admitir uma série infinita de faculdades, cada uma percebendo a percepção da anterior. Uma delas terá que ser a última. Se esta última não perceber a própria atividade cognoscente, então o homem não terá uma consciência total de si mesmo enquanto cognoscente. Se esta última percebe a sua própria atividade, deve-se então explicar como isto seja possível.

Referências

(44) In librum De Anima Commentarium, L. III, l. 2, 558. (45) Idem, L. III, l. 2, 590. (46) Idem, L. III, l. 2, 589.

10. O intelecto.

O intelecto é a faculdade pela qual são apreendidos o ser em universal e a essência das coisas, isto é, aquilo que cada coisa é, abstraídas as condições individuantes. As afirmações de Tomás quanto a isto estão profusamente espalhadas em toda a sua obra. Eis aqui algumas:

> ***"O homem é um ser tal que intelige as formas de todas as coisas sensíveis" (47);***

ora, a forma é o que dá o ser à matéria.

> ***"Pelo que diz Aristóteles, fica manifesto que o objeto próprio do intelecto é a qüididade ou a essência da coisa, que não é algo separado da própria coisa, como afirmava Platão, mas algo existente nas coisas sensíveis. O intelecto, porém, apreende estas qüididades de um modo diverso de como existem nas coisas sensíveis, isto é, as***

apreende sem as condições individuantes que, nas coisas sensíveis, a elas se acrescentam" (48).

"A operação do intelecto conhece a essência; nesta operação, porém, há algo que lhe é pressuposto, que é o ser: de fato, a mente não pode conceber nada se não inteligir primeiro o ser" (49).

"Nossa inteligência conhece naturalmente o ser e tudo aquilo que pertence ao ser enquanto tal; e neste conhecimento se fundamenta o conhecimento dos primeiros princípios" (50).

Há outras operações na inteligência que derivam da operação pela qual são apreendidas as essências: são o julgamento e o raciocínio.

O julgamento é a operação da inteligência pela qual ela compõe ou divide apreensões prévias da inteligência em si indivisíveis,

como, por exemplo, quando julga "o livro é branco".

O raciocínio é a operação pela qual se passa de um julgamento a outro, para atingir, através de julgamentos conhecidos, o conhecimento de desconhecidos (51). Não nos vamos deter na análise do julgamento e do raciocínio; nosso interesse será agora analisar melhor a primeira das operações da inteligência, aquela que fundamenta as demais, que é a apreensão das essências.

Já vimos nas citações precedentes que o objeto da inteligência são as essências das coisas sensíveis. A inteligência apreende as essências das coisas sensíveis sem as condições individuantes que nas próprias coisas sensíveis se acrescentam a esta essência. Ela é, portanto, uma operação que resulta de uma abstração.

Não é apenas a operação da inteligência que resulta de uma abstração: a operação dos sentidos também resulta de uma abstração. Já vimos que na operação dos sentidos o sentido recebe uma forma existente no sensível sem a matéria existente no sensível; não apenas não recebe a mesma matéria que havia no sensível, como nem sequer recebe a forma do sensível em uma matéria que tenha disposições idênticas da matéria sensível; o sentido recebe a forma do sensível em uma matéria que nenhuma semelhança apresenta com a do sensível. Diz-se, portanto, que recebe a forma do sensível sem a matéria.Ora, isto já é uma abstração, porém não é uma abstração tão grande como a da operação da inteligência. Os sentidos conhecem apenas as qualidades exteriores do objeto conhecido, não a própria essência; ademais, quando conhecem estas qualidades, as conhecem ainda individualizadas no objeto conhecido, isto é, vêem esta flor amarela, aquele livro verde. Não assim a inteligência; quando a inteligência alcança o que é um ser humano, a essência do ser humano, já não considera mais se se trata deste ou daquele indivíduo.

Ora, toda abstração se faz a partir de um objeto do qual se considera uma parte abstraindo-se outra. No caso dos sentidos, este objeto é a própria coisa exterior. No caso da inteligência, o objeto sobre o qual se trabalha para abstrair a essência é o material fornecido pela fantasia:

"Os fantasmas, de fato, se acham para com o intelecto assim como as cores para a visão. Ora, as cores se acham para com a visão como objetos; portanto, os fantasmas se acharão para com o intelecto como objeto" (52).

Assim como a cor e o som são objetos materiais, a fantasia também é um objeto material; a diferença está em que enquanto a cor e o som são externos ao animal, a fantasia é interna. A inteligência, pois, é uma faculdade cujo objeto não é externo no homem, mas interno; embora, através deste, relacione-se com os objetos externos.

A operação dos sentidos, conforme vimos, resultava de uma certa abstração sobre o sensível; a operação do intelecto, tendo por objeto este produto da operação do sentido, resultará em uma abstração ainda maior.

O sentido, conforme vimos, recebe a forma existente no sensível sem a matéria do sensível nem em uma matéria de disposição semelhante ao sensível, mas em uma matéria de disposição bastante diversa.

Na operação do intelecto, porém, conforme veremos, pode-se mostrar que recebe-se uma forma contida no material apresentado pela fantasia sem, porém, disposição material alguma. Nas próximas linhas tentaremos justificar esta afirmação; daremos uma explicação que não se encontra nos textos de Tomás de Aquino, mas que é o que se depreende das páginas onde ele trata deste assunto.

Referências

(47) Quaestiones Disputatae De Anima, a.2.
(48) In librum De Anima Commentarium, L. III, l. 8, 717.
(49) In libros Metaphysicorum Expositio, L. IV, l. 6, 605.
(50) Summa contra Gentiles, II, 83.
(51) In libros Posteriorum Analiticorum Expositio, Introductio, 4.
(52) In librum De Anima Commentarium, L. I, l. 2, 19.

11. Natureza do ato intelectivo.

Já afirmamos várias vezes neste capítulo que na operação do sentido o sentido recebe a mesma forma que existe no sensível, porém sem a matéria.

Talvez tenhamos aceito esta proposição sem refletir suficientemente sobre o significado da mesma. Pois, se o tivéssemos feito, talvez nos dias de hoje alguém teria feito a seguinte objeção:

"Foi dito que na operação do sentido recebe-se a mesma forma que existe no sensível, sem, porém, a matéria.

Ora, isto parece ser impossível, como demonstram os seguintes exemplos.

O que nós vemos como sendo a cor não é o mesmo que a cor: a cor é uma vibração eletromagnética, mas a sensação da cor não se parece em nada com uma vibração

eletromagnética.

O que nós ouvimos como sendo o som não é o mesmo que o som: o som é uma onda longitudinal de compressão do ar; a sensação de uma música não se parece em nada com uma onda longitudinal de compressão do ar.

Como, então, na operação do sentido pode ser recebida a mesma forma que existe no sensível sem a matéria? Pois a forma recebida parece ser completamente outra".

Nesta objeção as observações são corretas; o erro está na interpretação do que seja a forma na coisa sensível e no sentido.

Quando Tomás diz que o sentido recebe a mesma forma que existia no sensível, porém sem a matéria, o que se quer dizer é que nas transformações naturais em geral o paciente, juntamente com a forma, adquire uma disposição material

semelhante àquela que havia no agente; no caso especial dos sentidos, esta forma também é recebida, mas em uma disposição material diversa daquela que havia no agente. Mas que se trata realmente da mesma forma, isto pode ser visto, acrescentamos nós, pelo fato de que, se analisássemos a informação armazenada no sentido, poderíamos reconstituir o sensível. Analisando a informação contida nos impulsos nervosos que saem do nervo ótico, bastante diferentes das ondas eletromagnéticas, ou então, a informação contida no relato do observador a respeito das cores que está vendo, que se parecem menos ainda com as ondas eletromagnéticas, poderíamos reconstituir o objeto colorido. Analisando-se a soma das informações contidas nos impulsos nervosos que saem de todos os sentidos, ou então a soma das informações contidas no relato do observador sobre todas as informações que lhe trazem os cinco sentidos, com esta soma de informações reconstituímos o objeto material observado. De onde que toda esta informação é a própria forma do objeto sensível, armazenada em uma disposição corporal diversa. A forma do objeto sensível foi realmente recebida sem a matéria, isto é, sem uma idêntica disposição corporal à que existia no objeto sensível.

Mas quando analisamos a forma abstraída pela inteligência do objeto sensível que lhe é apresentada pela fantasia, a informação ali contida não é a forma de um objeto material. De fato, se considerarmos que a essência apreendida de homem é animal racional, limitando-nos estrita e rigorosamente ao conteúdo desta informação, que ser poderemos reconstituir? O animal em questão poderá ser de carne, de sílica, de circuitos digitais, ou de algum ou de todos os materiais desconhecidos que se queiram; poderá ser grande ou pequeno, imensamente pequeno como uma bactéria, imensamente grande como uma estrela; ou poderá ter todas as formas geométricas e disposições de partes que se queiram; poderá ter os órgãos os mais diferentes que se possam imaginar; todas estas características com que ele poderá se realizar enquanto indivíduo poderão ser tão variadas quanto seja possível serem tecidas com a imaginação ou fantasia; pois na verdade a informação contida na inteligência não especificou nenhuma destas qualidades porque não as continha a nenhuma; se fossemos construir na realidade o ser apreendido pela abstração da inteligência tal como ele está lá, teríamos que

construir um ser imaterial, um homem imaterial. Este homem não existe; mas, o que é particularmente interessante, pode ser visto pela inteligência. Deste ser sem matéria existe uma imagem na inteligência, uma imagem num certo sentido ilimitada, por não ter as limitações que a concretização nesta ou naquela matéria lhe imporiam. A inteligência, assim, é capaz de ver o imaterial; e isto que ela vê, não está na realidade, mas apenas nela mesma. Nela própria, portanto, existe esta natureza e ela própria tem que ser imaterial.

É importante notar que estas informações, esta forma abstraída pela inteligência do objeto sensível apresentado pela fantasia e nela existente não é algo apenas significado; isto é, não é algo ao qual se atribua um significado ou uma relação para tal ou qual característica do objeto sensível. Não é algo contido na inteligência sob modo de significação ou de relação, mas é algo que pode realmente ser visto pela inteligência; a inteligência vê, realmente, a essência abstrata do homem, a essência abstrata do belo, a essência abstrata do bem, etc.. É esta possibilidade de ver estas essências abstratas que é o fundamento psicológico da contemplação da inteligência. Não se trata de um sinal elaborado pela inteligência ao qual relacionamos as qualidades que vemos em todos os homens; é a própria essência das coisas que pode ser vista como objeto próprio da faculdade da inteligência, e, por esta mesma razão, causar-lhe agrado e repouso como em uma operação que lhe seja conatural.

Estes objetos contemplados pela inteligência em sua operação própria têm características bastante diversas dos vistos pelos sentidos. As formas existentes no sentido e na imaginação carregam consigo todas as características da materialidade. Em primeiro lugar, elas são imagens de objetos individuais; a individualidade é característica da matéria, pois é a matéria que, unindo-se à forma, causa a individualidade daquela forma; esta característica existe também nas formas apreendidas pelos sentidos. São, portanto, necessariamente, formas existentes na matéria, mesmo dentro dos sentidos. Em segundo lugar, elas têm todas as qualidades que são próprias da matéria; têm cores, têm dimensões geométricas, apresentam movimento; têm que estar, por esta razão, guardadas materialmente nos sentidos. Tal como elas são vistas pelos sentidos interiores e pela fantasia, podem ser desenhadas em um papel, reproduzidas num

desenho animado ou num filme, esculpidas em uma estátua. Mas as formas vistas pela abstração da inteligência não podem ser desenhadas em papel; nem podem ser reproduzidas em filme, nem esculpidas em estátua. Não é possível desenhar a essência do homem; não é possível desenhar a essência do belo, não é possível esculpir a essência da bondade; no entanto, elas estão lá dentro, visíveis no interior da inteligência. Cabe então a pergunta: em que matéria? São coisas totalmente despidas de todas as características da materialidade, tanto que não podem ser reproduzidas na matéria, no entanto, elas existem e podem ser vistas dentro de nós. Existem, portanto, dentro de nós, entidades totalmente desprovidas de características materiais. Não pode ser num substrato material que elas estão, portanto, depositadas. Mas este substrato é o intelecto; portanto, o intelecto é algo imaterial existente dentro do homem.

12. Aparente não evidência da natureza do ato intelectivo.

Uma grande dificuldade, talvez a maior dificuldade para a compreensão deste argumento reside no fato de que não é claro para a maioria das pessoas que a apreensão da inteligência possui de fato todas as características que mencionamos. Muitas pessoas não cultivaram a vida da inteligência de modo a alcançarem uma capacidade de abstração suficiente para perceberem claramente a existência destas idéias abstratas em sua inteligência. Ainda que não o digam, supõem que uma idéia seja no máximo um sinal, -o som da palavra casa, por exemplo, ou o desenho imaginado de uma casa-, sinal que dizemos ter tal ou qual significado por convenção, por atribuir este sinal a muitos objetos externos semelhantes, de tal modo que quando dizemos que queremos construir a casa, queremos dizer com isto não que queremos construir aquele sinal, mas que queremos construir um prédio em determinado terreno. Pessoas assim se elevaram tão pouco acima da atividade da fantasia que para elas a distinção entre a fantasia e a inteligência fica muito pouco nítida.

Para complicar ainda mais a situação destas pessoas, se bem que a inteligência seja algo totalmente diverso da fantasia, diz porém S. Tomás que nunca a inteligência pode trabalhar no homem de tal modo que esteja totalmente ausente da fantasia, não só ao abstrair as idéias dos dados da fantasia, como também ao recordar idéias já abstraídas. Estas são suas palavras a este respeito:

"É necessário",

diz Tomás,

"que para que alguém esteja especulando em ato, simultaneamente se forme algum fantasma. Por causa disso sem o sentido não pode nenhum homem apreender ou adquirir nova ciência, nem sequer inteligir utilizando-se de uma ciência já adquirida. É falsa a opinião de Avicenna, portanto, de que o intelecto não necessita dos sentidos depois que já adquiriu a ciência; ao contrário, mesmo depois de alguém já ter adquirido a ciência, necessita usar os fantasmas para que especule. É por causa disso que por uma lesão dos órgãos corporais pode-se impedir o uso das ciências já adquiridas" (53).

Isto ocorre porque a fantasia está para a inteligência assim como o seu objeto, da mesma maneira como as coisas visíveis são objetos para a vista. Ora, retirando-se os objetos visíveis, a vista, ainda que sã, nada mais será capaz de ver. Mas a inteligência funciona, segundo Tomás, unida à fantasia de um modo semelhante, tal que sem o funcionamento paralelo da fantasia a inteligência nada apreende. Esta foi a explicação que já tinha sido dada por Aristóteles para o fato de que a inteligência, ainda que imaterial, possa ter o seu funcionamento alterado ou até definitivamente impedido por uma lesão corporal, ou pela ingestão de alguma droga. Pois ela não funciona sem o concurso da fantasia, assim como a vista não veria na ausência de objetos visíveis.

Portanto, apesar de ser algo bastante distinto da fantasia, a inteligência não pode funcionar sem o funcionamento paralelo da fantasia; a partir dos dados da fantasia, ela pode inteligir segundo diversos graus de abstração. Pode abstrair tão pouco que mal se perceba a diferença entre a inteligência e a fantasia. Neste caso, como sempre que inteligimos deverá estar presente algum sinal da fantasia, confundiremos aquele sinal com a própria inteligência.

Mas também a inteligência pode gradativamente ir se elevando a graus de abstração tão elevados e tão intensos que de suas alturas mal se percebe mais o movimento paralelo da fantasia. A dificuldade da questão da imaterialidade da alma é, portanto, a dificuldade dos principiantes na vida filosófica: para os principiantes fica muito difícil distinguir

"se o intelecto é a própria fantasia ou é algo distinto que se dá conjuntamente à fantasia" (54).

É isto o que acontece quando, por exemplo, um neurologista quer demonstrar a materialidade da mente. Ele injeta na circulação sanguínea do homem uma solução de glicose marcada com um carbono radioativo; o cérebro se alimenta exclusivamente de glicose, e a glicose marcada com isótopos radioativos de carbono pode ser rastreada em seu caminho pelo cérebro através de aparelhos. Então o neurologista diz ao paciente que pense em um quadrado. O paciente, em vez de pensar em um conceito totalmente abstrato do quadrado, imaginará verdadeiramente um quadrado. Nisto a glicose radioativa será vista concentrando-se em uma determinada parte do cérebro; não é a atividade da inteligência, porém, o que está sendo rastreado, mas a da fantasia. É verdade que há uma forma inteligível também, porque o paciente sabe que aquele não é o único quadrado; entretanto, sua atenção está muito mais concentrada na imagem do que na idéia. O neurologista então lhe diz que gire o quadrado em que pensou. A esta nova ordem o paciente imaginará o quadrado girando, e a glicose radioativa se deslocará para outra região do cérebro. Se, entretanto, sua atenção estivesse voltada para a abstração do quadrado e fosse isto o que ele estivesse contemplando claramente, sua resposta seria:

"Não posso! Posso girar este ou aquele quadrado, esta ou aquela imagem do quadrado, mas se estou realmente vendo a essência do quadrado,

esta essência eu não posso girar".

No fim da experiência o cientista e o paciente supõem terem demonstrado a materialidade do pensamento. O que aconteceu, na verdade, é que a experiência que ambos tinham da vida do pensamento era muito pequena para diferenciar-se da fantasia. Quando pensamos no quadrado vemos uma imagem do quadrado e concomitantemente também a essência do quadrado; mas existe toda uma gradação de intensidades com que vemos desde fortemente a imagem e palidamente a essência até palidamente a imagem e fortissimamente a essência.

Este problema de confundir fantasia com inteligência tinha contornos bastante diversos nos filósofos gregos. Pudemos mostrar no capítulo anterior como eles se submetiam a uma educação que tendia a favorecer a atividade da abstração intelectual em um grau muito elevado. Basta, para perceber isto, refletir um pouco novamente sobre o programa educacional de Platão e seus objetivos:

"O verdadeiro filósofo é aquele que gosta de contemplar a verdade.

Os amadores de espetáculos e das artes não merecem o nome de

filósofos, porque gostam de belas vozes, das cores, das formas e de todas as coisas elaboradas por estes elementos, mas as suas mentes são incapazes de apreciarem o belo em si.

Aqueles que apenas possuem o sentimento das coisas belas, mas não o da própria beleza, estão confundindo a cópia com o objeto real.

Aqueles que vêem muitas coisas belas, mas não vêem o belo em si,

aqueles que vêem muitas coisas justas mas não vêem a justiça em si, aqueles que vêem muitas verdades, mas não conseguem ver a verdade em si, nem são capazes de seguir um guia que os conduza a este ponto, estes não são os filósofos.

Só os que são capazes de contemplar cada coisa como ela é em si mesmo é que devem ser chamados de filósofos ou amantes do saber".

Para estes que assim viviam, era evidente o caráter imaterial da inteligência humana; mais do que a força interna do argumento

que eles usaram para explicar a imaterialidade da inteligência, foi a experiência pessoal deles que os levou a desenvolver o próprio argumento.

Referências

(53) In librum De Anima Commentarium, L. III, l. 13, 791-792.
(54) Idem, L. I, l. 2, 18.

13. Posição de S.Tomás.

Tudo isto quanto dissemos encontramo-lo resumido em um meio parágrafo das Quaestiones Disputatae De Veritate:

"Pelo fato de que a alma humana conhece as naturezas universais das coisas, percebe que a espécie pela qual inteligimos é imaterial; de outro modo seria individualizada, e assim não conduziria ao conhecimento universal. Pelo fato da espécie inteligível ser imaterial, entende-se por conseqüência que o intelecto é alguma coisa independente da matéria, e disto pode-se prosseguir ao conhecimento das demais propriedades da potência intelectiva" (55).

Referências

(55) Quaestiones Disputatae De Veritate, Q.10 a.8.

14. A percepção total da atividade cognoscitiva.

Já examinamos como segundo S. Tomás de Aquino é possível dentro do âmbito do próprio sentido a percepção da apreensão sensível. Esta percepção é realizada pela imaginação, ligada aos sentidos internos do homem.

Ficou para ser explicado como percebemos que percebemos as operações do sentido. No De Anima Aristóteles levantou esta questão, mas não a respondeu. Tomás de Aquino, comentando a passagem (56), levantou também a questão, mas igualmente não a respondeu. Os elementos e os princípios da resposta que teria dado encontram-se espalhados pelo restante de suas obras.

O que o sentido vê é o sensível externo, mediante uma forma sensível impressa pelo objeto no sentido. Esta forma sensível, continuando a existir como fantasia mesmo após a cessação das ações do sensível externo, faz com que os sentidos internos possam perceber que vemos. Os sentidos internos vêem a cor, não a cor do objeto, mas a fantasia, isto é, a cor tal como foi vista pelos olhos; ao fazerem isto, podem julgar acerca da percepção do órgão provocado pelo sensível externo.

Ora, a fantasia por sua vez é objeto da inteligência. Através da inteligência será possível perceber que percebemos a operação dos sentidos. E também, além disso, ao contrário dos sentidos, a inteligência pode perceber a percepção que ela própria tem das atividades das demais faculdades que lhe são anteriores. A inteligência pode fazer isto por causa da sua imaterialidade. Há duas passagens da Summa contra Gentiles que mostram ser esta a opinião de S. Tomás:

"Nenhum sentido conhece a si mesmo nem à sua operação; a vista, de fato, não vê a si mesma nem se vê estar vendo. Isto é algo que pertence a uma potência superior.

O intelecto, porém, conhece a si mesmo e se conhece inteligir" (57).

"A ação de nenhum corpo se reflete sobre o próprio agente, (isto é, nenhum agente corporal pode mover a si próprio). De fato, demonstra-se no VII e no VIII Livros da Física que nenhum

corpo pode mover a si mesmo senão segundo a parte, isto é, na medida em que uma parte seja movente e a outra movida. Ora, o intelecto agindo se reflete sobre si mesmo, pois intelige a si próprio, não apenas segundo uma parte, mas segundo o todo. Portanto, não é um corpo" (58).

Estas passagens mostram que, segundo S. Tomás, somente uma faculdade imaterial pode apreender-se a si mesma. O sentido, sendo corporal, não pode apreender-se senão em parte, na medida em que uma parte, o sentido interno, apreende a atividade do sentido próprio; mas não há uma outra parte do sentido que possa depois apreender a atividade do sentido interno. Esta só pode ser apreendida pela inteligência, que por fim, por ser imaterial, apreende também a si própria.

Isto significa que os animais brutos possuem alguma percepção de sua própria atividade cognoscitiva, mais ou menos perfeita de acordo com a perfeição de seus sentidos próprios e internos, mas sempre parcial. Não possuindo intelecto, para que um animal pudesse ter uma percepção total de sua atividade

cognoscitiva teria que possuir um número infinito de faculdades sensitivas, o que é impossível. Somente no homem, em virtude da imaterialidade da atividade do intelecto, é que é possível uma percepção total da atividade cognoscitiva.

Por que o intelecto pode perceber sua própria atividade e o sentido não?

Porque o intelecto, por causa de sua imaterialidade, é capaz de uma abstração que vai até o ser; ele apreende todas as coisas sob a razão do ser; o ser se estende a todas as coisas sem exceção; ele pode apreender, por isto, o próprio ato de sua intelecção não enquanto uma intelecção mas enquanto ser; e daí, pelas propriedades que se seguem ao ser enquanto tal, pode por inferência conhecer não apenas a sua própria atividade, mas até a si mesmo, isto é, a própria faculdade em que se produz aquela atividade.

Já o sentido percebe a forma sensível do objeto em um órgão corporal; a matéria em que é recebida esta forma é a matéria do órgão do sentido; não é a mesma, nem é semelhante à do objeto, mas sua presença é suficiente para que a forma recebida seja recebida como a de um objeto individualizado; o sentido é capaz da abstração que separa a cor do som ou uma qualidade da outra, mas não é capaz de uma abstração que ultrapasse a individualidade do objeto; a forma recebida, ademais, por ser impressa pelo objeto que age pela sua forma própria, só pode ser uma semelhança da forma deste objeto; só pode levar, portanto, a uma representação individualizada do objeto sensível, não do próprio ato de sentir.

Podemos perceber este ato de sentir na medida em que pela fantasia nos lembramos da coisa vista, percebendo que a coisa vista não está mais presente; daí pode-se fazer uma representação sensível do ato de ver, não porém desta nova percepção.

Para perceber esta outra percepção pode-se depois, pela própria fantasia, lembrar-se do ato precedente da fantasia, e com isto podemos perceber que percebíamos o ato de ver, não porém esta nova percepção pela qual percebemos a anterior. E assim sucessivamente, o sentido só poderia ter uma

consciência total de si mesmo mediante um número infinito de faculdades ou um número infinito de atos.

Daí pode-se tirar uma conclusão à primeira vista surpreendente: toda vez que o homem experimenta uma percepção total de sua própria atividade cognitiva, nesta atividade está envolvida necessariamente uma atividade da inteligência abstrata enquanto tal, ainda que, aparentemente, o homem não esteja raciocinando. Por outro lado, muitas atividades que o homem atribui corriqueiramente ao uso do intelecto, na verdade não passam de uma atividade da fantasia; nisto já demos um exemplo no caso do homem a quem se pediu que pensasse em um quadrado; a mesma coisa seria possível de se dizer no caso de um homem a quem se pedisse que pensasse no que ele fêz no dia anterior; para muitas pessoas, estes supostos pensamentos não passarão de um ato material dos sentidos internos.

Referências

(56) In librum De Anima Commentarium, L. III, l. 2, 586.
(57) Summa contra Gentiles, II, 66.
(58) Idem, II, 49.

15. A percepção da inteligência por ela mesma, segundo Santo Agostinho.

Mas a inteligência não apenas pode ter uma percepção total de sua própria atividade, como também pode, ao contrário dos sentidos, até conhecer-se a si mesma.

Este é um assunto muito importante, por nele estar envolvida a própria natureza da inteligência e não poucas confusões sobre a contemplação. Merecerá por isto um pouco mais de atenção de nossa parte.

Foi Santo Agostinho quem escreveu algumas das páginas mais admiráveis da literatura de todos os tempos sobre o conhecimento da mente humana por ela mesma quando, no Tratado sobre a Santíssima Trindade, através do conhecimento da alma humana, tentava compreender alguma coisa da vida divina. Não será possível entrar convenientemente em nosso assunto sem primeiro examinar o que Santo Agostinho escreveu a este respeito.

"Para que",

escreve Agostinho,

"se preceitua à alma que se conheça a si mesma?" (59).

"É, creio, para que pense a si mesma e viva segundo a sua natureza, isto é, para que deseje ordenar-se segundo a sua

natureza, submetendo-se ao que se deve submeter, e sobrepondo-se ao que se deve sobrepor. Quando se esquece de si mesma, passa a agir diversamente, movida por uma cobiça malsã.

Quando se esquece de si mesma, tanta é a força desta cobiça, que as coisas em que pensou apaixonadamente durante longo tempo são atraídas para dentro de si até mesmo quando tenta se afastar delas para pensar-se a si mesma. Estas coisas são corpos que ela ama fora de si pelos sentidos da carne; ao procurar entrar dentro de si, não podendo levar também estes corpos para uma região de

natureza incorpórea, recolhe suas imagens e se assenhora delas, embora tenham sido feitas nela por ela mesma. Dá-lhes, de fato, alguma coisa de sua substância, mas conserva algo pelo qual pode julgar com liberdade sobre estas imagens: é à mente, a inteligência racional, a quem cabe este julgamento" (60).

"A mente erra, porém, quando passa a se unir a estas imagens com amor tão extremado que passa a pensar ser ela própria algo que tenha a mesma natureza delas" (61).

"Quando a mente se julga ser algo assim, pensa ser ela própria um corpo. Foi assim que alguns pensaram que a alma fosse o

sangue, outros o cérebro, outros o coração. Outros imaginaram a alma composta de corpúsculos indivisíveis, aos quais chamaram átomos. Por conseqüência, todos estes imaginaram que era mortal, pois não seria possível permanecer imortal sendo corpo ou algo composto com o corpo" (62).

"Mas é uma questão admirável investigar como a alma pode buscar e encontrar a si mesma, de que modo deve proceder para buscar-se e onde chega a encontrar-se.

Que há, de fato, tão presente na alma como a própria alma?

Porém, como se apegou às coisas em que

pensa com amor e está familiarizada pelo afeto com as coisas sensíveis e corpóreas, não é capaz de pensar em si mesma sem as imagens de ditos objetos. Daqui tem origem o seu erro, não podendo separar de si mesma os fantasmas que provém dos sentidos e ver-se somente a si mesma. Estas imagens se aglutinaram admiravelmente a ela por obra do amor, e este é a razão pela qual, quando se esforça por pensar a si mesma, supõe ser a imagem sem a qual não pode pensar-se.

Quando se lhe preceitua que se conheça a si mesma, não se busque como se estivesse além de seu próprio ser; ao contrário,

despoje-se do que se lhe acrescentou.

A alma é algo mais interior não só do que os sentidos que estão manifestamente fora dela, mas também do que estas imagens que os animais brutos, privados de inteligência, faculdade própria da mente, igualmente possuem. Sendo, pois, a alma algo interior, de certa maneira sai fora de si ao colocar seu amor nestes vestígios de muitas intenções, vestígios que se imprimem na memória sempre que se experimentam as sensações do corpo e do externo com tal intensidade que, mesmo em sua ausência, se oferecem espontaneamente

suas imagens aos que pensam neles.

Conheça-se, pois, a alma a si mesma, e não se busque como se busca a um ausente; fixe em si a atenção de sua vontade e pense em si, e verá então como nunca deixou de amar-se e jamais se ignorou, mas que, ao amar consigo estas outras coisas, se confundiu com elas e de certo modo tomou consistência com elas" (63).

"Não trate a alma de ver-se como se estivesse ausente; cuide, isto sim, de discernir sua presença.

Nem deve procurar conhecer-se como se se tivesse ignorado, mas saiba distinguir-se de toda outra coisa que ela

***conhece.
Quando ouve o preceito:***

"Conhece-te a ti mesmo",

não deve entendê-lo como quando se diz:

"Conhece a vontade daquele homem",

vontade que não podemos perceber nem compreender se não mediante sinais corporais, e isto mais por fé do que por inteligência.

Quando se diz à mente:

"Conhece-te a ti mesmo",

no momento em que ouvir "a ti mesmo", se o entende, já se conhece, não por outra razão, senão porque está presente a si mesma. E se não entende o que se lhe diz,

não se conhece. É-lhe imposto um preceito que, ao compreende-lo, já o cumpriu" (64).

"Não acrescente a alma nada mais àquilo que de si conhece quando se lhe ordena conhecer-se.

Se ela puder despojar-se de todos os pensamentos que ela própria se lhe acrescentou e não crer que ela seja alguma de todas estas coisas, o que sobra dela mesma, isto é ela" (65).

Referências

(59) Santo Agostinho: De Trinitate libri XV, L. X, C. 5; PL 42.
(60) Ibidem, loc. cit..
(61) Ibidem, L. X, C. 6; PL 42. **(62) Ibidem; L. X, C. 7; PL 42.** **(63) Ibidem; L. X, C. 8; PL 42.** **(64) Ibidem; L. X, C. 9; PL 42.** **(65) Ibidem; L. X, C. 10; PL 42.**

16. A percepção da inteligência por ela mesma, segundo S. Tomás de Aquino.

Por causa de passagens como estas e outras devidas a Santo Agostinho muitos supuseram que a inteligência humana fosse capaz de uma percepção direta dela própria.

Entretanto S. Tomás nega que isso seja possível à inteligência humana, e nega inclusive que tenha sido isto que Santo Agostinho tenha ensinado.

A inteligência humana, diz Tomás, é capaz de conhecer sua própria essência, não porém através de sua própria essência, isto é, por um conhecimento direto de sua própria essência, mas através de seus atos, isto é, através da percepção da própria atividade intelectiva:

"a mente não pode inteligir a si mesma de tal modo que apreenda a si própria de modo imediato",

diz Tomás de Aquino (66).

De fato, diz Tomás, qualquer potência cognoscitiva conhece necessariamente em ato tudo aquilo que está presente nela própria. Ora, a inteligência está sempre presente em ato na própria inteligência; se, portanto, a inteligência conhecesse a sua essência de modo imediato por meio dela própria, teria uma intelecção contínua em ato de si própria, isto é, sempre se inteligiria a si mesma, o que sabemos ser falso por experiência.

Portanto, a inteligência não pode conhecer a si própria por uma percepção direta da própria essência (67).

Ademais, o conhecimento que se realiza através de algo naturalmente existente dentro de nós é um conhecimento natural como o conhecimento dos primeiros princípios da demonstração. Se, portanto, nós conhecemos a essência da inteligência através da percepção imediata de sua própria essência, esta seria conhecida por modo de natureza. Nas coisas, porém, que são conhecidas por modo de natureza não é possível que o homem se engane, assim como no conhecimento dos princípios indemonstráveis ninguém erra. Ninguém, portanto, erraria também no conhecimento da natureza da inteligência se ela se conhecesse de modo imediato em sua própria essência; o que, porém, não é o que acontece, pois há muitos que opinam a inteligência ser de natureza corpórea. Portanto, a inteligência não se conhece a si própria por percepção direta de sua essência (68).

Como se explicam, então, as palavras de Santo Agostinho?

"É evidente",

diz Tomás,

"que Santo Agostinho não quiz ensinar que a alma se intelige a si mesma por si mesma" (69).

Ele pede para examinar mais atentamente as palavras de Agostinho:

"A alma, ao buscar o conhecimento de si mesma, não deve buscar-se como a algo ausente, mas procure perceber-se como presente; não busque conhecer-se como se já se conhecesse, mas distingua-se das demais coisas que conhece".

Estas palavras, atentamente examinadas, mostram que Santo Agostinho não quiz dizer que a inteligência pode ter uma percepção direta de sua própria essência. Diz Agostinho que a alma deve buscar o conhecimento de si mesma distinguindo-se das demais coisas que conhece. Ora, se ela conhecesse diretamente a si mesma, deste conhecimento se seguiria o conhecimento de sua distinção das demais coisas:

"É pelo conhecimento da essência da coisa que distinguimos uma coisa das demais",

diz Tomás de Aquino (70). Mas, se precisamos conhecer as

demais para, por distinção, conhecer a essência da coisa, é porque conhecemos esta essência de modo indireto, através de outra, e não dela própria. A inteligência, de fato, "percebe-se ser pela percepção de sua atividade" (71):

"Ninguém se percebe inteligir a não ser inteligindo. Antes de inteligir seu próprio inteligir, é necessário inteligir algo; é através disto que a alma chega à percepção total de seu ser, isto é, pelo fato de ter inteligido ou sentido" (72).

"Portanto, não é pela sua essência, mas pelo seu ato que o intelecto se conhece a si mesmo. O homem conhece ter uma alma intelectiva pela percepção de seu inteligir" (73).

"Esta foi também a opinião de

Aristóteles, pois ele afirma no De Anima que o intelecto se intelige a si próprio do mesmo modo como intelige às demais coisas; ora, o intelecto intelige pelas espécies inteligíveis, pelas quais se torna inteligível em ato; (segue-se que não se intelige pela sua essência), mas por uma espécie inteligível (que ele por abstração faz de si mesmo) a partir da percepção de sua atividade intelectiva" (74).

Conclui-se daqui que é possível para o homem a percepção da própria faculdade intelectiva, mas apenas de modo indireto; esta percepção não é uma atividade sensorial, mas algo em que necessariamente está envolvida a própria atividade da inteligência.

Por causa disso, quando a inteligência se busca a si mesma, num primeiro momento pode parecer-lhe ter alcançado a sua própria essência; a análise mais profunda desta percepção, mostra, entretanto, que apesar de se tratar de um verdadeiro

conhecimento intelectivo, há um conhecimento direto apenas do ato de inteligir, não da própria inteligência.

Por esta razão pode-se cair na posição oposta e negar que exista uma essência da inteligência; isto é, negar que haja uma substância inteligente, mas apenas uma atividade inteligente. Os que caem nesta posição demonstram uma capacidade introspectiva muito maior do que aqueles que interpretam as palavras de Santo Agostinho no sentido oposto. Se alguém se dedicasse ao conhecimento de si próprio com o intuito de perceber que nada do que se apreende é a essência da alma estaria, com isto, além de desenvolver a capacidade de introspecção, trabalhando a própria faculdade intelectiva do homem, que é a faculdade envolvida neste conhecimento. Mas isto não valeria como demonstração ontológica da inexistência de uma essência da alma; de fato, diz Tomás de Aquino, uma percepção direta da essência da inteligência por ela mesma é algo que pertence de modo próprio às substâncias superiores ao homem (75).

Referências

(66) Quaestiones Disputatae De Veritate, Q.10 a. 8.
(67) Summa contra Gentiles, III, 46.
(68) Idem, loc. cit..
(69) Idem, loc. cit..
(70) Idem, loc. cit..
(71) Idem, loc. cit..
(72) Quaestiones Disputatae De Veritate,

Q.10 a.8.
(73) Summa Theologiae, Ia, Q.87 a.1.
(74) Summa contra Gentiles, III, 46.
(75) Summa Theologiae, Ia, Q.56 a.1.

A EDUCAÇÃO SEGUNDO
A FILOSOFIA PERENE

Capítulo V

A Pedagogia da Sabedoria. Iª Parte.

1. Introdução.

Após termos examinado nos capítulos III e IV os pressupostos históricos e psicológicos da contemplação como fim último do homem e da educação, passaremos a examinar neste e nos dois seguintes os requisitos que um sistema educacional deve preencher para conduzir o educando a este fim.

Os requisitos que serão aqui examinados são requisitos da educação humana enquanto tal. Nada impede que por circunstâncias históricas e sociais um sistema educacional incorpore outras atribuições além daquelas que serão aqui tratadas. As que, porém, serão examinadas a seguir, diferem das demais por não se revestirem de qualquer caráter circunstancial; elas não podem estar ausentes nem ser relegadas a um segundo plano sem fraudar a natureza do educando, por exigência intrínseca à natureza da contemplação.

Nos capítulos V e VI examinaremos os requisitos pedagógicos imediatos desta educação; no capítulo VII examinaremos alguns requisitos remotos.

2. Requisitos próximos da educação para a sabedoria.

Quais são os primeiros requisitos que se devem estabelecer para uma educação que tenha por fim a contemplação?

Nem S. Tomás nem Aristóteles responderem diretamente a esta pergunta. Entretanto, no início do livro VII da Política, o Filósofo se coloca o problema de como investigar qual o sistema ótimo de governo. O raciocínio que ali ele faz vale de modo igual para o problema de como investigar o sistema ótimo de educação, e por meio dele, poderemos responder à nossa questão:

"Ao empreendermos a investigação de qual seja o melhor sistema político",

diz Aristóteles,

"devemos começar por determinar qual seja o gênero de vida que se deve preferir a todos os demais.

Pensamos já ter explicado suficientemente este assunto nos nossos livros de Ética; resta-nos, agora, apenas fazer uso do

que ali estabelecemos.

Ninguém coloca em dúvida que os bens do homem se dividem em bens exteriores, bens do corpo e bens da alma, e que o homem, para ser feliz, deve possuir a todos.

Todos concordam com o que acabamos de dizer; a controvérsia reside na determinação da medida e do excesso.

De fato, qualquer que seja a virtude que possuem, os homens sempre estimam tê-la em suficiência; mas no que diz respeito às riquezas, ao dinheiro, ao poder, à glória

e a outras tais coisas não há limite nem excesso para o desejo do homem.

Nós, porém, afirmamos, e os fatos o confirmam, que a felicidade da vida encontra-se de preferência entre aqueles que cultivam até à excelência as virtudes e o intelecto e se moderam na aquisição dos bens exteriores do que entre aqueles que possuem amplamente estes bens mas são pobres em bens da alma" (1).

Deve-se notar que nesta passagem o Filósofo não diz que a felicidade é o cultivo até à excelência das virtudes e do intelecto, mas sim que a felicidade é algo que se encontra de preferência entre aqueles que cultivam estas coisas até à excelência. Tanto Aristóteles como S. Tomás, nos seus comentários a Aristóteles, colocam a felicidade na

contemplação da sabedoria, e não no cultivo da virtude e do intelecto.

Cultivar até à excelência a virtude e o intelecto são, pois, mais propriamente requisitos próximos para a contemplação do que a essência da felicidade. Esta passagem do VII da Política, portanto, quer dizer que o sistema político ótimo, assim como o sistema educacional ótimo, para conduzir o homem à contemplação, deve ser aquele que se preocupa em primeiro lugar em cultivar no aluno, até à excelência, a virtude e a inteligência.

No final do Comentário ao livro VI da Ética encontramos uma consideração semelhante, desta vez sob a pena de Tomás.

Reportando as palavras do Filósofo, Tomás de Aquino diz que os jovens não são capazes de alcançar as coisas de que trata a sabedoria; ainda que o digam pela boca, não se deve crer que eles tenham alcançado pela mente a verdade do que dizem, mesmo que se trate de pessoas para as quais as coisas da matemática lhes sejam manifestas, porque as verdades da sabedoria são mais abstratas do que as da matemática e estes jovens não possuem a inteligência ainda exercitada para tais considerações (2). Por isso a ordem correta de ensinar aos jovens para que eles possam alcançar a sabedoria será instruí-los primeiro na lógica, na matemática e nas ciências da natureza; depois, nas coisas morais; só então é que será possível passar à Sabedoria (3).

Vemos assim que o Comentário ao VI da Ética, exigindo o estudo de determinadas disciplinas juntamente com a instrução nas coisas morais antes do estudo da Sabedoria, pressupõe, assim como já se havia deduzido do VII da Política, que a educação para a sabedoria requer uma educação prévia da inteligência e da virtude.

Uma dúvida, porém, fica a esclarecer: o Comentário ao VI da Ética afirma que os jovens devem ser instruídos nas coisas morais depois, e não antes, de terem sido instruídos em lógica, matemática e ciências da natureza. Será que não haveria aqui algum engano? Pois o que isto parece significar é que, segundo a mente de Aristóteles e Tomás de Aquino, o jovem somente

deveria se preocupar em adquirir bons costumes depois de ter-se tornado um bom físico e matemático. Seria mesmo isto o que eles quiseram dizer?

A esta pergunta deve-se responder negativamente. Nada seria mais contrário ao que ambos ensinaram do que uma interpretação como esta.

Conforme veremos no capítulo VII deste trabalho, tanto Aristóteles como Tomás de Aquino afirmam claramente que a preocupação com a vida moral deve principiar desde a mais tenra idade. O que o Comentário ao VI da Ética quer dizer com instruir o jovem nas coisas morais depois da lógica, da matemática e das ciências da natureza e antes da Sabedoria não é que o que precede de modo imediato a Sabedoria sejam os bons costumes, pois destes o educando já deve ter uma longa experiência. O Comentário se refere, quando assim se expressa, não à aquisição dos bons costumes, mas a uma verdadeira ciência moral que, conforme veremos, sendo uma ciência prática, isto é, uma ciência que tem na ação a sua finalidade, tem por objetivo levar a prática da virtude, que o educando já deve possuir, a uma especial perfeição, isto é, àquela excelência de que fala o VII da Política.

Dito isto, vamos passar à consideração dos requisitos imediatos da sabedoria. Neste capítulo examinaremos a educação da virtude. No capítulo seguinte nos ocuparemos com a educação da inteligência.

Referências

(1) Aristóteles: Política; L. VII, C. 1.
(2) In libros Ethicorum Expositio, L. VI, l. 7, 1210.
(3) Idem, L. VI, l. 7, 1211.

3. Natureza da ciência moral.

Antes de poder dedicar-se à sabedoria, conforme vimos, o Comentário à Ética diz que o aluno deve passar pelo aprendizado das coisas morais. Para que este aprendizado possa constituir-se em um trânsito para a sabedoria, entretanto, o Comentário acrescenta que há algumas condições sem as quais seria inútil que o aluno se dedicasse a elas.

A primeira é que o aluno seja experiente da vida, isto é, que já não seja jovem de idade:

"Os jovens",

diz o Comentário,

"não têm notícia das coisas que pertencem à ciência moral, as quais são maximamente conhecidas por experiência. São inexperientes das operações da vida humana por causa da brevidade do tempo e, por isso, não são ouvintes

convenientes da ciência moral" (4).

Destas palavras depreende-se que a ciência moral que deve preceder o exercício da sabedoria não é um simples aprendizado de regras de comportamento ou a aquisição de bons costumes. Se fosse isto, tal coisa não necessitaria da experiência da vida como requisito; o Comentário à Ética, ao contrário, diz que a ciência moral, ao contrário, não pode ser ensinada convenientemente aos jovens, justamente pela pouca experiência de vida que eles têm.

Mas, além de não poderem os ouvintes desta ciência ser jovens de idade, também não podem, continua o Comentário, ser jovens de costumes, isto é, não podem ser pessoas que sigam suas paixões ou que, ainda que tenham bons propósitos de não seguir as paixões, não consigam, todavia, vencê- las (5). Ou seja, devem ser também pessoas que já possuam os hábitos das virtudes de que trata a ciência moral.

Desta passagem depreende-se que o fim da ciência moral não é o estabelecimento dos bons costumes no candidato à sabedoria; ao contrário, o ouvinte correto da ciência moral já deve chegar a ela ornado de uma vida virtuosa. O objetivo da ciência moral de que trataremos a seguir, portanto, não será levar o ouvinte à aquisição das virtudes, mas levar as virtudes já adquiridas à perfeição.

A razão pela qual os que seguem suas paixões são ouvintes inúteis da ciência moral é claramente apontada no Comentário ao I da Ética: o fim da ciência moral, assim como o de toda ciência prática, não é somente o conhecimento, ao qual talvez pudesse chegar o seguidor das paixões, mas os atos humanos. Desta maneira, diz o Comentário,

"de nada difere se o ouvinte desta ciência for jovem de idade ou jovem de costumes, isto é, seguidor das paixões; a estas pessoas é inútil o conhecimento desta ciência, assim como também aos incontinentes, que não seguem a ciência que possam ter acerca das coisas morais" (6).

Desta outra passagem depreende-se que, além de exigir experiência e bons costumes por parte do aluno, a ciência moral exige ainda um método diferenciado de ensino; não é algo que possa ser ensinado através do método expositivo das modernas salas de aula, pois sua finalidade não é o conhecimento, mas a ação. Tampouco, porém, pode ser ensinada como se ensinam as artes, em aulas práticas de laboratório ou de oficina, pois as ações de que trata a ciência moral não podem ser reproduzidas artificialmente em oficinas e laboratórios; são ações que só podem ser encontradas no contexto da vida real. Deve-se concluir daqui que esta ciência moral só pode ser ensinada de tal modo que em seu ensino se permita que a vida cotidiana do aluno possa ser submetida a acompanhamento e avaliação. O Comentário ao II da Ética acrescenta a este respeito uma

significativa observação:

"Há alguns que acreditam que raciocinando acerca das virtudes, sem operar as obras da virtude, se tornarão virtuosos filosofando.

Estas pessoas se assemelham aos enfermos que ouvem cuidadosamente aquilo que lhes dizem os médicos, sem nada fazer daquilo que lhes é prescrito.

De fato, assim se acha a filosofia para a cura da alma como a Medicina para a cura do corpo.

De onde se conclui que, assim como aqueles que ouvem os preceitos dos médicos sem nada fazer

nunca estarão bem dispostos segundo o corpo, assim nem aqueles que ouvem o ensino dos filósofos morais e não fazem o que lhes foi ensinado terão a alma bem disposta" (7).

Se isto for considerado como um princípio de onde devem ser tiradas conclusões na área de educação, deve-se concluir que o ensino da ciência moral não pode fazer abstração da vida moral do aluno e limitar-se à exposição teórica desta ciência. Se ela é, ademais, pré-requisito para outras coisas, o aluno deve estar disposto a aceitar a interação entre os educadores e sua própria vida particular. Fazer o contrário seria incongruente; seria a mesma incongruência, para dar um exemplo hoje facilmente compreensível, de uma escola de Medicina onde se ministrassem todas as disciplinas acadêmicas fazendo abstração do aproveitamento do aluno, isto é, sem avaliar o seu aproveitamento por meio de exames nem oferecer- lhe estágio supervisionado em hospital escola.

Referências

(4) In libros Ethicorum Expositio, L. I, l. 3, 38.
(5) Idem, L. I, l. 3, 39. (6) Idem, L. I, l. 3, 40.
(7) Idem, L. II, l. 4, 288.

4. Virtudes que são objeto da ciência moral.

Vimos que o objetivo da ciência moral é o de levar as virtudes à excelência; nem todas as virtudes, porém, são objeto da ciência moral. Algumas estão acima dela; outras, consideradas em si mesmas, nada têm a ver com ela.

Para entender, portanto, o que é a ciência moral, devemos determinar qual é o âmbito das virtudes e quais dizem respeito à ciência moral.

Com esta finalidade o Comentário à Ética propõe primeiramente uma divisão da alma em três partes. A primeira é inteiramente irracional; a segunda é irracional em si mesma, embora participativamente já seja racional; a terceira é inteiramente racional.

A parte da alma inteiramente irracional é aquela que se assemelha à alma das plantas; é aquela que é causa da alimentação e do crescimento. Esta primeira parte da alma não é própria do homem, mas comum a todos os seres vivos (8). Ela é dita totalmente irracional porque de nenhum modo se comunica com a razão, não obedecendo às ordens da razão de nenhum modo (9).

A parte da alma que em si mesma é irracional, mas que participa da razão, é a concupiscência e toda força apetitiva em geral, como o irascível e a vontade. As forças apetitivas participam de alguma maneira da razão porque elas podem obedecer à razão; elas participam, todavia, não de toda a razão humana; elas participam apenas da razão prática, que está para com as forças apetitivas como um pai que manda ou um amigo que aconselha; da razão especulativa as forças apetitivas não participam (10).

Finalmente, a parte da alma que é inteiramente racional é o intelecto, que se divide em especulativo ou científico , a quem cabe especular os entes necessários, e o prático ou raciocinativo, a quem cabe especular os entes contingentes. O intelecto especulativo pode ser chamado também de científico porque a ciência se refere aos entes necessários cujos princípios não podem ser de outra maneira do que são; o

intelecto prático pode ser chamado de raciocinativo na medida em que nós tomamos conselho do contingente e não do necessário, e o conselho é um modo de raciocínio.

Embora Aristóteles tenha dividido o intelecto em especulativo e prático, S. Tomás nota que enquanto tal o intelecto é um só e não há divisão nele. A justificativa para esta divisão do intelecto em especulativo e prático está em que existem duas maneiras de se conhecer o contingente: segundo razões universais e na medida em que ele é algo individual. Na medida em que o contingente é conhecido segundo razões universais, seu conhecimento pertence à mesma parte do intelecto à qual pertence o conhecimento do necessário, isto é, ao intelecto especulativo. Quando o contingente é tomado segundo algo que tem de particular, o intelecto, que considerado em si mesmo tem por objeto conceitos abstratos de natureza universal, necessita, para conhecê-los enquanto indivíduos, do recurso à parte sensitiva da alma; é neste sentido que se diz que o intelecto prático difere do intelecto especulativo (11).

Segundo esta divisão tripartida da alma, à parte inteiramente irracional não corresponde virtude alguma.

Às partes da alma que são racionais por participação, embora só participem do intelecto prático, correspondem as virtudes morais; são exemplos de virtudes morais a fortaleza, a temperança e a justiça.

Às partes da alma que são racionais por essência correspondem as virtudes intelectuais. No intelecto especulativo são exemplos de virtudes intelectuais as ciências, a sabedoria, e a virtude denominada intelecto, que apreende a evidência dos primeiros princípios das demonstrações. A ciência e o intelecto existem, são adquiridas ou deixam de existir no homem independentemente das virtudes morais. Quanto à sabedoria, que é a maior das virtudes intelectuais, sua relação para com as virtudes morais é diferente; embora no livro VI da Ética Aristóteles e S. Tomás afirmem que a sabedoria considerada em si mesma independe das virtudes morais, do conjunto da obra de ambos conclui-se que ela de fato não pode ser alcançada sem o prévio exercício, levado até à excelência, das virtudes morais e da prudência.

No intelecto prático temos duas outras virtudes: a arte e a prudência.

A arte é independente das virtudes morais; a prudência, ao contrário, conforme veremos bem mais adiante, é totalmente inoperante na ausência das virtudes morais (12).

Virtudes morais e intelectuais diferem entre si, ademais, não apenas pelo sujeito, mas também pelo modo como se originam no homem.

De modo geral as virtudes intelectuais surgem e aumentam no homem pela doutrina, isto é, sendo aprendidas de outros. Este é o modo ordinário de como surgem e progridem as virtudes intelectuais na sociedade humana; entretanto, como no aprendizado não se pode proceder até o infinito, será necessário que muitas coisas sejam conhecidas pelos homens através de descobertas pessoais. Como, porém, os conhecimentos resultantes de descobertas pessoais tem origem no sentido, pois o exercício repetido das faculdades sensitivas dá origem à experiência de que surge o conhecimento, deve-se concluir daí que a virtude intelectual, em sua primeira origem, necessita da experiência de longo tempo (13).

Já a virtude moral têm origem pelo costume das obras (14). Como a virtude moral está na parte apetitiva da alma, implicando em uma inclinação a algo apetecível, ela tem origem no costume que se converte em natureza (15). As virtudes morais são adquiridas pelo fato de operarmos segundo a virtude. Da freqüente operação do apetite segue-se uma certa inclinação a modo de natureza: operando o que é justo e moderado, os homens se tornam justos e moderados (16). As virtudes morais se produzem em nós pelo fato de que, agindo repetidas vezes segundo a razão, a forma da força da razão imprime-se na força apetitiva, e esta impressão nada mais é do que a virtude moral (17).

Dividimos, assim, as virtudes em morais e intelectuais; explicamos quais são as virtudes intelectuais, como dependem cada uma de modo diverso das virtudes morais e o modo como ambas se adquirem. Dito isto, podemos agora especificar quais são as virtudes que são objeto da ciência moral.

Na ciência moral consideram-se todas as virtudes morais e mais a virtude intelectual da prudência, a qual não se dá senão conjuntamente com as virtudes morais.

As demais virtudes intelectuais não são consideradas na ciência moral por motivos diversos.

A ciência, a arte e o intelecto, consideradas em si mesmas, são independentes das virtudes morais: não necessitam das virtudes morais nem para operarem nem para serem adquiridas.

A sabedoria está fora do domínio da ciência moral por outros motivos. Embora pressuponha as virtudes morais para poder ser adquirida, é algo que está situada para além das ciências morais.

Referências

(8) In libros Ethicorum Expositio, L. I, l. 20, 231; L. I, l. 20, 233. (9) Idem, L. I, l. 20, 240. (10) Idem, L. I, l. 20, 240. (11) Idem, L. VI, l. 1, 1123. (12) Idem, L. I, l. 20, 243. (13) Idem, L. II, l. 1, 246. (14) Idem, L. II, l. 1,

247. (15) Idem, L. II, l. 1, 249. (16) Idem, L. II, l. 1, 250. (17) Idem, L. II, l. 1, 249.

5. Primeiras conclusões.

Como as virtudes morais se originam pelas operações, caberá à ciência moral distinguir quais as operações que devem ser feitas para que sejam gerados nos homens os hábitos das virtudes (18). Nas ciências especulativas, nas quais somente pretendemos o conhecimento da verdade, é suficiente que se conheça a causa de cada efeito, mas nas ciências operativas, como é o caso da ciência moral, cujo fim é a operação, é necessário conhecer por quais movimentos ou operações tal efeito se segue a uma tal causa. Pois na ciência moral não pesquisamos o que é a virtude somente para que saibamos a verdade sobre este assunto, mas para que com isto possamos adquirir as virtudes (19).

Disto que foi dito seguem-se alguma conclusões preliminares.

A primeira é que não pouco difere se alguém imediatamente desde a juventude já se acostuma a bem ou mal operar, antes, ao contrário, o melhor dependerá em tudo disto, já que as coisas que em nós são impressas no princípio são mais firmemente retidas (20).

Em segundo, que o sinal da virtude já formada é a operação deleitável. A execução das operações que se fazem pela virtude difere antes e depois da virtude adquirida. Antes da virtude o homem deve fazer uma certa violência para que opere; por isso tais operações apresentam alguma tristeza misturada. Mas depois de gerado o hábito da virtude, tais operações se fazem deleitavelmente, pois o hábito existirá então por modo de uma certa natureza, e é por isso que é algo deleitável, porque convém a algo segundo a natureza. Assim, portanto, o sinal dos hábitos já gerados deve ser tomado a partir da deleitação ou da tristeza que sobrevém às operações (21).

Disto tudo se conclui também que as virtudes não são impassibilidades ou quietudes. As virtudes não excluem do homem virtuoso as paixões da alma, mas faz com que as paixões sejam reguladas pela razão. Não pertence às virtudes a exclusão de todas as paixões, mas apenas a das desordenadas (22).

Referências

(18) In libros Ethicorum Expositio, L. II, l. 1, 254.
(19) Idem, L. II, l. 2, 255-256.
(20) Idem, L. II, l. 1, 254. (21) Idem, L. II, l. 3, 266. (22) Idem, L. II, l. 3, 272.

6. As virtudes são hábitos.

Com o que já se expôs pode-se começar a determinar o que sejam precisamente as virtudes. Dentre os elementos que fazem parte da natureza das virtudes está, em primeiro lugar, o fato delas serem hábitos.

Há na alma humana três princípios de operação, que são as paixões, as potências e os hábitos. Embora as virtudes sejam hábitos, elas relacionam-se com os dois restantes princípios das operações humanas; será, portanto, necessário investigar a natureza destes três princípios para entendermos o que é a virtude.

Há no homem duas faculdades apreensivas, o intelecto e o sentido. Ambas são capazes de receber uma forma, que é uma semelhança do objeto apreendido, através da qual se tornam capazes de apreender seus objetos. Mediante esta forma apreendida, o objeto das faculdades apreensivas é, de certo modo, trazido ao apreendente. Ora, como a cada forma se segue uma determinada inclinação, às formas recebidas pelas faculdades dos sentidos e do intelecto se seguirão as inclinações do apetite sensível e do apetite intelectivo, também conhecido como vontade. Ao contrário das faculdades apreensivas, nas apetitivas é o apetente que é inclinado ao apetecível, e não o apetecível que é trazido ao apetente. Por isso, chamam-se de paixões aos movimentos das faculdades apetitivas, e mais especificamente aos movimentos do apetite sensível, por se darem por uma transmutação de um órgão corporal, ao contrário do que ocorre com o apetite racional ou vontade. As paixões são, portanto, operações do apetite sensitivo (23).

O apetite sensitivo, diz Tomás de Aquino, é uma inclinação conseqüente a uma apreensão sensível, assim como o apetite natural é uma inclinação conseqüente à forma natural (24). Nele, porém, podem ser distinguidas duas potências, o apetite concupiscível e o apetite irascível. Esta distinção surge porque nos seres naturais que são passíveis de corrupção não é suficiente haver apenas uma inclinação para a obtenção do que é conveniente e a fuga do que é nocivo, mas deve haver também

uma inclinação para resistir ao que é capaz de corromper a coisa ou causar-lhe danos. Temos assim o apetite sensível que é uma inclinação que se segue à apreensão sensível simplesmente considerada, segundo a qual o apreendente se inclina à busca do que lhe é conveniente segundo o sentido e à fuga do que lhe é nocivo segundo o sentido: este é o apetite concupiscível. Há também, porém, outro apetite que é uma inclinação pela qual o animal resiste aos que tentam matá-lo ou lesá-lo: este é o apetite irascível (25).

Desta maneira as paixões que dizem respeito ao bem e ao mal sensível absolutamente considerados são do apetite concupiscível; já aquelas que dizem respeito ao bem ou mal sensível considerados sob o aspecto de alguma excelência, dificuldade ou árduo são paixões do apetite irascível (26).

As paixões que estão no concupiscível são, em relação ao bem sensível absolutamente considerado, as seguintes: o amor, que é uma conaturalidade do apetite ao bem amado; o desejo, que importa um movimento do apetite ao bem amado; a deleitação, que é um repouso do apetite no bem amado (27).

As paixões que estão no concupiscível, em relação ao mal sensível absolutamente considerado, são as seguintes: o ódio, que se opõe ao amor; a aversão, que se opõe ao desejo; a tristeza, que se opõe à deleitação (28).

No apetite irascível há menor número de paixões do que no apetite concupiscível, pois não há paixões que dizem respeito ao repouso, mas apenas ao movimento, pois aquilo em que algo repousa já não pode ter natureza de árduo ou difícil, que é o objeto do apetite irascível (29). As paixões que estão no irascível, que dizem respeito ao bem e ao mal sensível sob o aspecto do árduo são, portanto, as seguintes: a esperança e o desespero, em relação ao bem, e o temor e a audácia, em relação ao mal. Além destas existe a ira, que por ser paixão composta, não apresenta contrário (30).

As potências são as faculdades da alma segundo as quais o homem é passível das paixões. A potência irascível é aquela segundo a qual o homem pode enraivecer-se; a potência concupiscível é aquela segundo a qual o homem pode

entristecer-se (31).

Os hábitos são disposições pelas quais se determinam as potências. Por meio do hábito uma potência adquire uma ordenação, isto é, uma certa prontidão e finalidade para operar determinados atos; é neste sentido que se diz que o hábito determina a potência. Se a determinação se dá segundo convenha à natureza da potência, será um hábito bom e será chamado de virtude; se a determinação se dá segundo um modo inconveniente à natureza da potência, será dito um hábito mau e será chamado de vício (32).

A virtude, portanto, é um hábito; na medida em que determina uma potência, esta potência será o seu sujeito. Por meio da virtude, a potência é determinada de tal modo que seus movimentos, que no caso das potências sensíveis são chamados de paixões, se dêem segundo a reta razão.

Referências

(23)In libros Ethicorum Expositio, L. II, l. 5, 291-292.
(24) Summa Theologiae, Ia, Q. 81 a. 2.
(25) Idem, loc. cit..
(26) In libros Ethicorum Expositio, L. II, l. 5, 293.
(27) Idem, loc. cit..
(28) Idem,

loc. cit.. (29) Summa Theologiae, Ia IIae, Q. 25 a.1. (30) In libros Ethicorum Expositio, L. II, l. 5, 293. (31) Idem, L. II, l. 5, 297. (32) Idem, L. II, l. 5, 298; L. II, l. 5, 305.

7. A virtude é um hábito eletivo.

Um hábito é uma disposição pela qual uma potência é determinada a uma operação.

Para ser uma virtude, ademais, este hábito deve ser tal que disponha a potência a uma operação chamada eletiva; operações eletivas são aquelas que se dão segundo a eleição (33).

Chama-se eleição a um ato da vontade precedido por um conselho (34). Não são todos os atos da vontade que são precedidos por conselho. Não nos aconselhamos, por exemplo, sobre os fins das ações; quando nos aconselhamos, sempre pressupomos o fim como algo já predeterminado a que a vontade é naturalmente inclinada, somente havendo conselho e eleição a respeito das ações que irão se ordenar a este determinado fim. Ninguém, por exemplo, se aconselha sobre se quer ser feliz, isto sendo algo naturalmente desejado pela vontade; os conselhos só têm sentido em relação aos meios de como alcançar a felicidade (35).

Ademais, somente existem conselho e eleição a respeito de coisas que estão em nosso poder; ninguém se aconselha a respeito das coisas eternas que não podem ser mudadas, nem sobre as coisas que somente podem acontecer de modo diverso por acidente ou pela sorte e não porque dependam de nós, nem tampouco ninguém se aconselha a respeito do que deve ser feito por outrem e não por si mesmo; todas estas coisas, embora não possam ser objeto de conselho e eleição, podem ser objeto de vontade (36), como por exemplo, quando desejamos que faça sol ou que faça chuva, ou quando desejamos que alguém por quem nada podemos fazer recupere a saúde.

Todas as coisas em que pode haver conselho podem, em princípio, ser objeto de eleição. Chama-se conselho a uma investigação da razão necessária nas ações em que estão envolvidas coisas singulares e contingentes que, por causa de sua variabilidade, são incertas (37).

A palavra conselho foi usada originalmente para designar uma reunião realizada entre muitas pessoas que se sentam juntas para conferenciar entre si, pela necessidade de considerarem nas coisas contingentes muitos aspectos e circunstâncias que só com muita dificuldade poderiam ser consideradas por uma única pessoa, mas que são percebidas com mais clareza por muitas, na medida em que um considera o que o outro não percebeu (38). Desta conferência de muitas pessoas o nome conselho passou à atividade da razão de uma só pessoa que imita, tanto quanto possível, a reunião de muitas. Em algumas eleições pode não haver conselho precedente tal como acabou de ser descrito; são eleições que se referem a ações que já estão prescritas por alguma arte ou ciência, ou ações de pouca importância nas quais a sentença do conselho já é manifesta; nestes casos a razão não procede ao conselho, já ditando a sentença do conselho como evidente, mas o ato não deixa, por causa disso, de ser uma eleição (39).

Disto tudo decorre que a eleição é um ato em que intervém tanto a vontade como a razão; e, se as virtudes são hábitos eletivos, isto significa que até mesmo nos atos do apetite concupiscível ou irascível estarão envolvidas as operações da inteligência e da vontade se tais atos forem realizados por meios das virtudes.

De fato, numa eleição a vontade já quer de antemão o fim último que, na eleição, é sempre tomado como pressuposto; a partir daí o conselho investiga a partir de qual movimento ou ação pode-se alcançar aquele fim; encontrado o qual a vontade primeiro consente e depois impera, a si própria ou às demais potências, que operem (40).

Esta é, portanto, a natureza das operações a que as virtudes determinam as potências.

Referências

(33) In libros Ethicorum Expositio, L. II, l. 7, 322.
(34) Idem, L. III, l. 6, 457. (35) Idem, L. III, l. 5, 446.
(36) Idem, L. III, l. 7, 460-465.
(37) Summa Theologiae, Ia IIae, Q. 14 a.l.
(38) Idem, Ia IIae, Q. 14 a.3. (39) Idem, Ia IIae, Q. 14 a.5 ad1.
(40) In libros Ethicorum Expositio, L. III, l. 9, 483. Summa Theologiae, Ia IIae, Quaestiones 14, 15, 17.

8. A virtude é um hábito eletivo que opera segundo a reta razão.

Já afirmamos que o objetivo da ciência moral que precede a sabedoria é o de fazer com que as virtudes, que já por si determinam as potências da alma para que operem segundo um modo conveniente à sua natureza, sejam levadas no homem até à excelência.

Ora, o modo conveniente à natureza de cada coisa levado até à excelência é a própria perfeição desta coisa; nisto de fato consiste o bem de cada coisa, que esteja convenientemente disposta segundo sua própria forma.

Mas a forma própria do homem é tal que segundo ela o homem é animal racional.

Portanto, a operação do homem será dita boa, perfeita e excelente pelo fato de que ela seja segundo a reta razão (41).

Isto é algo possível no âmbito das virtudes, pois estando as virtudes morais no apetite, que participa da razão, elas podem ser, por isso mesmo, determinadas pela razão (42); mais ainda no caso das virtudes intelectuais, que estão na própria razão.

Deve-se, portanto, dizer que as virtudes são hábitos eletivos de operações determinadas segundo a reta razão (43).

Referências

(41) In libros Ethicorum Expositio, L. II, l. 2, 257. (42) Idem, L. II, l. 7, 322. (43) Idem, loc. cit..

9. A virtude é um hábito eletivo que opera, segundo a reta razão, o termo médio.

Conforme foi dito no ítem anterior, a natureza da virtude é tal que ordena a potência à sua perfeição; esta perfeição, devido à natureza humana, consiste em que a potência opere segundo a razão. Assim, a razão tem para com a virtude a natureza de medida, a virtude sendo hábito bom segundo sua concordância com a medida.

Toda medida pode corromper-se por deficiência ou excesso; portanto, na medida em que a operação perfeita determinada pela virtude moral consiste em sua adequação à medida da razão, diz-se que a virtude moral determina a operação das potências a um termo médio entre um excesso e uma deficiência (44).

As operações da virtude podem corromper-se tanto por excesso como por defeito, do que pode-se dar um exemplo mais evidente nos hábitos corporais: a força do corpo pode corromper-se pelo excesso do exercício como também pela ausência do exercício; o mesmo ocorre com a saúde, que pode corromper-se pela quantidade excessiva como pela quantidade deficiente do alimento. Assim também ocorre com as virtudes da alma: aqueles que tudo temem e fogem, nada enfrentando de terrível, se tornam tímidos; aqueles, por outro lado, que nada temem e se precipitam a todos os perigos se tornam (temerariamente) audazes; de onde que se conclui que a virtude da fortaleza consiste num termo médio (45), isto é, enfrentando os perigos segundo a regra da razão, no lugar e tempo oportunos e por um motivo adequado (46).

O termo médio da virtude não é único nem idêntico para todos. Ele deve ser tomado, de acordo com as circunstâncias, não de modo absoluto, mas em relação a nós. Por exemplo, se dez é uma quantidade excessiva de alimento e dois uma quantidade pequena, seis é a média entre ambos estes valores; mas isto não quer dizer que o mestre de ginástica irá prescrever seis porções de alimento a todos os atletas, pois estas seis porções poderão ser, de acordo com a pessoa, excessivas ou insuficientes. Na ciência moral, portanto, o homem deve fugir do

excesso e da deficiência e investigar o que é o termo médio, não segundo a coisa, mas em relação a nós (47).

Toda a bondade da virtude moral depende da razão; o bem convém à virtude moral na medida em que esta siga a reta razão (48). Por isso alguém pode pecar de muitas maneiras, mas o agir corretamente ocorre somente de um único modo. De fato, o bem se dá por uma única e íntegra causa, mas o mal por causa de defeitos singulares. Por exemplo, a feiúra, que é o mal da forma corporal, ocorre se qualquer membro do corpo se achar indecente; mas a beleza não se dá a não ser que todos os membros sejam bem proporcionados e coloridos. De modo semelhante, o mal acontece nas ações humanas em havendo qualquer circunstância desordenada, tanto segundo o excesso como segundo o defeito. Mas a sua retidão não se dará a não ser ordenando todas as circunstâncias do modo devido. De onde se vê que pecar é fácil, porque isto acontece de muitas formas, mas agir corretamente é difícil, porque isso não acontece a não ser de uma única maneira (49).

Ora, é evidente que o excesso e o defeito acontecem de muitas maneiras, enquanto que o termo médio acontece de um único modo; daqui fica manifesto que o excesso e o defeito pertencem aos vícios, enquanto que o termo médio pertence à virtude, porque o bem ocorre sempre de um só modo, conforme explicado, mas o mal de múltiplas maneiras, conforme também explicado (50).

Há, porém, certas ações e paixões que por sua própria natureza implicam malícia, como alegrar-se com o mal, o adultério, o furto, o homicídio. Todas estas coisas e outras semelhantes são más por si mesmas e não somente segundo o excesso ou o defeito que nelas possa haver. Nestas coisas nunca acontecerá que alguém aja corretamente qualquer que seja a maneira com que opere (51). A justificativa para que isto tenha que ser assim não é que a regra do termo médio tenha exceção; ao contrário, a explicação é que o termo médio não é determinado absolutamente e segundo a coisa, mas pela razão e em relação a nós; esta determinação em algumas matérias pode concluir pela total abstenção da ação.

Por isto pode-se, de um modo geral, dizer-se que a virtude é um termo médio entre duas disposições viciosas, uma por excesso

e outra por defeito (52).

Mais ainda, pode-se dizer também que a virtude costuma ser mais contrariada por um dos extremos do que pelo outro, dependendo da natureza da paixão a que diga respeito. Em alguns casos o termo médio da virtude é mais contrariado pelo vício que está em defeito, enquanto que em outros o termo médio é mais contrariado pelo vício que está em excesso.

Por exemplo, a fortaleza não é maximamente contrariada pela audácia, que pertence ao excesso, mas pela timidez, que pertence ao defeito (53).

Inversamente, a temperança não é maximamente contrariada pela insensibilidade, que pertence ao defeito, mas pela intemperança, que pertence ao excesso (54). Isto não significa, acrescenta Tomás de Aquino, que o voto de castidade, que se abstém completamente do prazer venéreo, seja a mesma coisa que o vício da insensibilidade. Primeiro, porque pelo voto de castidade o homem se abstém apenas dos prazeres venéreos, e não universalmente de todos os prazeres; ademais, porque pelo voto de castidade o homem se abstém da deleitação venérea por razões convenientes. Votar castidade seria um vício se fosse feito por causa de superstição ou por vanglória, isto é, por razões não retas (In libros Ethicorum Expositio, L. II, l. 2, 263; Summa Theologiae, Ia IIae, Q. 64 a.1 ad 3).

Cada virtude costuma ser mais contrariada por um dos extremos do que pelo outro segundo que um destes extremos seja mais semelhante ao termo médio da virtude do que o outro (55).

Por sua vez, o fato de que um dos extremos seja mais próximo e semelhante ao termo médio da virtude ocorre porque há duas maneiras de uma paixão corromper o bem da razão.

A primeira é pela veemência, compelindo a fazer mais do que a razão dita, como no caso das deleitações; por isso a virtude que diz respeito a estas paixões tende principalmente a reprimí-las, fazendo com que o vício pelo defeito mais se assemelhe à virtude do que o vício por excesso (56).

A segunda é pela fuga, compelindo a fazer menos do que a razão dita, que é o caso do temor e de outras paixões que têm natureza de fuga; por isso a virtude que diz respeito a estas paixões tende principalmente a incentivar a ação do que a reprimí-la, de onde que o vício por excesso mais se assemelhará com a virtude do que o vício por defeito (57).

De tudo quanto foi dito deve-se, portanto, concluir que a virtude é um hábito eletivo pelo qual uma potência opera o termo médio determinado pela razão em relação a nós (58).

Referências

(44) Summa Theologiae, Ia IIae, Q. 64 a.1.
(45) In libros Ethicorum Expositio, L. II, l. 2, 262-263.
(46) Summa Theologiae, Ia IIae, Q. 64 a.1 ad 2.
(47) In libros Ethicorum Expositio, L. II, l. 6, 310-314.
(48) Idem, L. II, l. 7, 326. **(49) Idem, L. II, l. 7, 319-320.** **(50) Idem, L. II,**

l. 7, 321. (51) Idem, L. II, l. 7, 329. (52) Idem, L. II, l. 10, 358. (53) Idem, L. II, l. 10, 365. (54) Idem, loc. cit.. (55) Idem, L. II, l. 10, 365-366. (56) Idem, L. II, l. 10, 367. (57) Idem, loc. cit.. (58) Idem, L. II, l. 7, 322.

10. Modos de aquisição da virtude.

De tudo o que foi dito pode-se concluir que alcançar o termo médio da virtude é difícil; afastar-se dele, porém, é fácil.

Alcançar o termo médio da virtude implica em uma dificuldade semelhante à determinação do centro de um círculo, que não é algo que qualquer um seja capaz, mas algo próprio do que conhece, isto é, algo próprio do geômetra, enquanto que afastar-se do centro qualquer um pode fazê-lo e de modo fácil.

Semelhantemente ocorre com dar dinheiro e gastá-lo para si. Que alguém dê algo a quem é preciso dar, e quanto é preciso, e quando é preciso, e pelo motivo necessário e como é necessário, não é para qualquer um, nem é fácil, mas, ao contrário, é raro, e é difícil, louvável e virtuoso, na medida em que é segundo a razão (59).

Por tudo isso é importante conhecer os modos pelos quais alguém pode-se tornar virtuoso. Seguindo a Aristóteles, Tomás de Aquino determina no Comentário à Ética três modos de alcançar a virtude. O primeiro modo deriva da própria natureza da virtude, o segundo da natureza individual do homem e o terceiro da natureza comum a todos os homens.

O primeiro modo, tomado da natureza própria da virtude, consiste em que aquele que pretende alcançar o termo médio da virtude se preocupe principalmente em afastar-se do extremo que mais é contrariado pela virtude. Se alguém deseja alcançar o termo médio da fortaleza, deve ter um cuidado especial em afastar-se da timidez, que mais se opõe à fortaleza do que à audácia (60).

O segundo modo é tomado da parte do homem, quanto àquilo que é próprio a cada um. Já que diversos homens são naturalmente inclinados a coisas diversas, é necessário que aquele que deseja tornar-se virtuoso preste atenção ao que seja aquilo ao que seu apetite mais é inclinado a ser movido. Cada um pode conhecer aquilo a que é naturalmente inclinado pela deleitação ou tristeza que acerca daquilo se produz, porque para cada um aquilo que é para si conveniente segundo a natureza

lhe é deleitável. De onde que se alguém em alguma ação ou paixão muito se deleita, é sinal de que este alguém é naturalmente inclinado a ela. Ora, os homens tendem veementemente às coisas que naturalmente são inclinados. Por isso, acerca delas o homem facilmente transcende o termo médio. É necessário, portanto, que nós nos dirijamos ao contrário o quanto possamos (61). Este modo de adquirir a virtude é semelhante àqueles que endireitam uma árvore torta, os quais, querendo endireitá-la, a torcem à outra parte e assim a reduzem ao termo médio (62).

A estas considerações de Aristóteles sobre o segundo modo de adquirir a virtude S. Tomás de Aquino acrescentou este seu próprio parecer:

"Deve-se considerar que este caminho de adquirir a virtude é eficacíssimo, isto é, que o homem se esforce ao contrário daquilo a que é inclinado pela natureza ou pelo costume.

O caminho que os filósofos estóicos, (que vieram depois de Aristóteles), propuseram é mais fácil, isto é, o caminho pelo qual o

homem gradativamente se afasta daquilo a que é inclinado.

Mas o caminho que aqui Aristóteles coloca compete àqueles que de modo veemente desejam afastar-se dos vícios e alcançar a virtude, enquanto que o caminho dos estóicos mais compete àqueles que têm uma vontade débil e tépida" (63).

Há ainda um terceiro modo pelo qual o homem pode alcançar a virtude, também tomado da parte do homem, mas não quanto àquilo que é próprio do homem, e sim quanto àquilo que é comum a todos. Segundo este terceiro modo, os homens que pretendem alcançar a virtude devem universalmente evitar as deleitações. De fato, todos são naturalmente inclinados às deleitações, e por causa de que os homens maximamente são inclinados à deleitação, o deleitável apreendido facilmente move o apetite. E por isso não podemos facilmente julgar o que é deleitável detendo-nos na consideração do mesmo. Assim, afastando-nos das deleitações menos erraremos, porque a concupiscência das deleitações conduz os homens a afastarem-

se do termo médio da virtude (64).

Encontrar o termo médio da virtude, continua o Comentário, é algo difícil, principalmente considerando as circunstâncias singulares nos operantes singulares. Por exemplo, não é fácil de se determinar como se deve fazer, e a respeito de que, e em quais coisas e por quanto tempo alguém deve se irar. E é um sinal desta dificuldade o fato de que aqueles que são deficientes em irar-se às vezes são louvados e chamados de mansos, enquanto que outras vezes louvamos aqueles que estão mais agravando uma situação punindo ou resistindo e os chamamos de viris (65).

Por isso é suficiente para o termo médio da virtude que alguém pouco se afaste daquilo que é bem feito segundo a virtude, o qual não é vituperado, nem se declinar para mais ou para menos. Isto porque um pequeno afastamento do termo médio da virtude é ocultado pela própria dificuldade do termo médio. Mas um grande afastamento merece ser reprovado, porque não se pode ocultar. Quanto, porém, alguém pode afastar-se do termo médio sem que tenha que ser reprovado é algo que não pode ser facilmente determinado apenas num discurso (66).

Referências

(59) In libros Ethicorum Expositio, L. II, l. 11, 370.
(60) Idem, L. II, l. 11, 371.
(61) Idem, L. II, l. 11, 374-375.
(62) Idem, L. II, l. 11, 375.
(63)

Idem, L. II, l. 11, 376. (64) Idem, L. II, l. 11, 377. (65) Idem, L. II, l. 11, 379. (66) Idem, L. II, l. 11, 380-381.

11. Plano de exposição das principais virtudes.

O Comentário à Ética estuda detidamente mais de uma dezena de virtudes; na Secunda Secundae da Summa Theologiae S. Tomás estuda com detalhe mais de cinqüenta, e provavelmente não foi a sua intenção querer com estas esgotar o assunto.

Neste trabalho não pretendemos fazer um tratado de ciência moral, mas apenas mostrar a relação que existe entre ela e a contemplação em um sistema de educação que tenha a esta como ao seu fim último.

Por este motivo vamos considerar aqui apenas as quatro virtudes denominadas virtudes cardeais; cada uma delas é considerada no Comentário à Ética como sendo a principal em seu sujeito, isto é, na faculdade da qual é hábito. Estas virtudes são: a temperança, que modera as paixões do apetite concupiscível quanto às deleitações venéreas e ao comer; a fortaleza, que é uma firmeza diante dos temores do apetite irascível acerca do perigo da morte; a justiça, que é acerca da igualdade das ações entre um homem e outro, e cujo sujeito é a vontade; e a prudência, que é a retidão da razão no ato de preceituar, cujo sujeito é o intelecto prático (67).

Expostas estas quatro virtudes, mostraremos como as diversas virtudes morais se articulam entre si no homem e a razão pela qual o seu perfeito exercício é requisito para a virtude da sabedoria, esta última já situada para além da ciência moral.

Referências

(67) In libros Ethicorum Expositio, L. II, l. 8, 339.

12. A Virtude da fortaleza.

A fortaleza é um termo médio acerca das paixões do temor e da audácia. A fortaleza implica em uma certa firmeza de ânimo, pela qual a alma permanece imóvel diante do temor do perigo da morte (68).

Não é a verdadeira fortaleza aquela que diz respeito ao temor do perigo da infâmia, da pobreza ou de males pessoais diversos (69), nem da morte que alguém enfrenta em qualquer caso ou negócio, como no mar ou na enfermidade, mas aquela que é acerca da morte que alguém enfrenta por coisas ótimas, como quando alguém morre na guerra por causa da defesa da pátria (70).

Acontece às vezes que alguém teme o perigo da morte mais ou menos do que a razão julga, e, mais ainda, poderá acontecer que coisas que não sejam terríveis sejam tomadas como terríveis, e nisto consiste o pecado do homem, que é principalmente contra a reta razão. Quem enfrenta o que é necessário enfrentar, e foge por temor das coisas que é necessário evitar, e faz isso por causa do que é necessário, e do modo pelo qual é necessário, e quando é necessário, este é chamado forte (71).

Já os audazes diante dos perigos correm em direção aos mesmos com velocidade e com ardor, porque são movidos pelo ímpeto da paixão além da razão. Quando, porém, estão nos próprios perigos desistem, porque o movimento da paixão precedente é vencido pela dificuldade iminente. Os fortes, porém, quando estão nas próprias obras difíceis, são perspicazes, já que o julgamento da razão pela qual agem não é vencido por nenhuma dificuldade; e antes que se lancem aos perigos, se mantém calmos, porque não agem pelo ímpeto da paixão, mas pela deliberação da razão (72).

Aquele que enfrenta a morte para fugir de incômodos não é forte, mas tímido. Quem se sujeita livremente à morte para que possa fugir da pobreza ou de qualquer outra causa que provoque tristeza não é movido pela virtude da fortaleza, mas pela timidez, porque esta atitude provém na verdade de uma

fraqueza da alma pela qual alguém não consegue sustentar trabalhos e tristezas e também porque a morte não é enfrentada por causa do bem honesto, mas pela fuga de um mal que entristece (73).

Existem cinco fortalezas cujos atos se assemelham aos da verdadeira fortaleza, sem que, contudo, sejam a verdadeira fortaleza.

A primeira e a mais semelhante com a verdadeira fortaleza é a fortaleza política, pela qual alguém enfrenta os perigos de morte por causa da honra que daí lhes advirá (74).

A segunda, que já se assemelha menos, é a fortaleza militar, na qual o homem enfrenta os perigos por causa de que a perícia que tem nas armas lhe mostra não ser perigoso combater em tal ou qual guerra (75). Na guerra existem muitas coisas que suscitam temor aos inexperientes, embora apresentem pouco ou nenhum perigo, como o barulho das armas, do ajuntamento dos cavalos e outras assim. Estas coisas são conhecidas não serem terríveis principalmente através da experiência; daí se segue que algumas pessoas que se intrometem sem temor nestas coisas parecem fortes, enquanto que as mesmas coisas parecem perigosas aos inexperientes, por desconhecimento do que sejam (76). Ademais, a experiência dos soldados faz com que eles saibam como atingir os adversários sem ser atingidos por eles; de onde que tais soldados na verdade não possuem a virtude da fortaleza, mas lutam com os outros como os armados com os desarmados (77). Tais soldados agem com fortaleza enquanto não percebem a iminência do perigo; mas quando o perigo excede a perícia que eles possuem nas armas ou quando não têm consigo os equipamentos bélicos adequados, então se tornam tímidos, tornando-se os primeiros a fugirem. De fato, não eram audazes senão porque pensavam que o perigo não lhes era iminente (78).

A terceira fortaleza, que se assemelha ainda menos à verdadeira fortaleza, é a fortaleza pela ira. Os homens, no seu falar usual, confundem o furor com a fortaleza. A fortaleza, de fato, tem uma certa semelhança com o furor, na medida em que o furor induz ao perigo com máximo ímpeto, e o forte com grande virtude de alma tende ao perigo. Mas os verdadeiros fortes não são impelidos a executarem a obra da fortaleza pelo ímpeto do furor,

mas pela intenção do bem; o furor se acha em seus atos apenas secundariamente, ao modo de cooperante. Na verdadeira fortaleza o furor deve seguir a eleição, e não precedê-la (79).

O quarto modo da falsa fortaleza, que muito pouco se assemelha à verdadeira fortaleza, é o da fortaleza pela esperança. Os fortes pela esperança são aqueles que por terem vencido muitas vezes os perigos existentes confiam também agora obter a vitória, não por causa de alguma perícia que tenham alcançado pela experiência, mas por causa apenas da confiança que recebem das freqüentes vitórias. Assim como aqueles que agem com fortaleza por causa da ira não são os verdadeiros fortes, assim também aqueles que agem somente por causa da esperança da vitória não são os verdadeiros fortes. Eles enfrentam os perigos com audácia porque se julgam melhores na luta e em nada atingíveis pelo adversário; nisto são semelhantes aos bêbados que por causa do vinho são invadidos pela esperança. Porém, quando aos tais não acontece o que esperam, não persistem e se põem em fuga (80).

A pior de todas as falsas fortalezas é a fortaleza por ignorância. Aqueles que ignoram os perigos parecem ser fortes na medida em que enfrentam audaciosamente as coisas que são perigosas, já que não lhe vêem o perigo; por isso não diferem muito dos que são fortes por causa da boa esperança. Todavia, os que são fortes pela esperança ainda conhecem como são em si as coisas que enfrentam, enfrentando-as, porém, apenas porque não as consideram perigosas. Já os ignorantes não estimam as coisas que enfrentam serem perigosas em si mesmas consideradas, e nisto são tanto piores do que os que são de boa esperança quanto nenhuma dignidade têm, já que enfrentam o perigo somente por defeito de ciência. De fato, aqueles que são de boa esperança ainda chegam a permanecer nos perigos por algum tempo depois que já o reconheceram, até que o tamanho do perigo supere a sua esperança; mas os que são fortes por ignorância assim que conhecem ser a coisa diferente do que supunham colocam-se imediatamente em fuga (81).

A verdadeira fortaleza é uma virtude que se encontra como termo médio segundo a reta razão acerca dos temores e audácias por causa do bem (82), e é mais louvável do que a temperança, porque o louvor da virtude consiste principalmente em que alguém opere acerca das coisas difíceis e é mais difícil

que alguém sustente o que é contristante, o que pertence à fortaleza, do que se abstenha das coisas que são deleitáveis, o que pertence à temperança (83).

Referências

(68) In libros Ethicorum Expositio, L. III, l. 14, 529; l. 14, 536. (69) Idem, L. III, l. 14, 533-535. (70) Idem, L. III, l. 14, 537. (71) Idem, L. III, l. 15, 546; l. 15, 548. (72) Idem, L. III, l. 15, 556. (73) Idem, L. III, l. 15, 557. (74) Idem, L. III, l. 16, 562. (75) Idem, L. III, l. 16, 567. (76) Idem, L. III, l. 16, 568. (77) Idem, L. III, l. 16, 568. (78)

Idem, L. III, l. 16, 570. (79) Idem, L. III, l. 17, 571-575. (80) Idem, L. III, l. 17, 577-578. (81) Idem, L. III, l. 17, 580-581. (82) Idem, L. III, l. 18, 594. (83) Idem, L. III, l. 18, 585.

13. A virtude da temperança.

A fortaleza é acerca das paixões do temor e da audácia que estão no irascível; já a temperança é acerca das deleitações e tristezas que estão no concupiscível. As deleitações acerca das quais é a temperança são as deleitações da comida e das coisas venéreas, que se realizam através do tato e são comuns a nós e aos animais (84).

O sentido do tato, acerca do qual é a temperança, é comuníssimo entre todos os sentidos, porque este sentido é comum a todos os animais. Por isso a intemperança é justamente reprovável, porque não está no homem quanto àquilo que é próprio do homem, mas quanto àquilo que ele tem em comum com os demais animais; deleitar-se em tais coisas amando-as como aos bens máximos é completamente bestial. Por esta razão o vício da intemperança tem máxima torpeza, mais do que os vícios contra a fortaleza, porque por ele o homem se assemelha aos animais (85).

Ademais, o forte e o temperante não se acham do mesmo modo para com as tristezas; de fato, o forte padece grandes tristezas, mas é louvado por bem sustentá-las, enquanto que o temperante não é louvado por sustentar tristezas provenientes da ausência da deleitação, antes, ao contrário, é louvado por não entristecer-se ao manter-se na abstenção das deleitações das quais não tem muita concupiscência (86).

O vício segundo o qual alguém é deficiente acerca das deleitações é chamado de insensibilidade, o qual não convém à natureza humana. Se há alguém para o qual nada é deleitável, este alguém está longe da natureza humana (87). Mas o temperante não se deleita nas coisas torpes nas quais o intemperante maximamente se deleita; ao contrário, nestas mais se entristece. O temperante de modo geral não se deleita no que não convém, nem se deleita mais veementemente do que convém (88). Quanto às tristezas, o homem temperante não se entristece superfluamente na ausência do que é deleitável, nem tampouco tem concupiscência dos deleitáveis ausentes, porque não muito se ocupa com eles, ou tem para com eles uma concupiscência com a medida devida, não os desejando mais

do que convém, nem quando não convém, nem segundo alguma outra circunstância que exceda a medida da razão (89).

A intemperança é mais reprovável do que a timidez, porque mais se assemelha ao voluntário do que o temor. De fato, cada um se deleita naquilo em que age voluntariamente, enquanto que foge daquilo que lhe ocorre involuntariamente. Ora, o intemperante age justamente por causa da deleitação, enquanto que o tímido recusa agir por causa da tristeza da qual foge. Portanto, a intemperança é movida por algo que em si tem natureza de voluntário, enquanto que a timidez é movida por aquilo que em si tem natureza de involuntário. Por isso a intemperança é mais reprovável do que a timidez, porque tem mais de voluntário (90).

A intemperança é também mais reprovável do que a timidez porque os vícios são tanto mais reprováveis quanto mais facilmente podem ser evitados. Ora, qualquer vício pode ser evitado pelo costume contrário; quanto a isto, é mais fácil acostumar-se a operar nas coisas que dizem respeito à temperança do que nas coisas que dizem respeito à fortaleza, porque as coisas deleitáveis da comida e da bebida e outras tais ocorrem muitas vezes na vida humana, não faltando ao homem ocasião de acostumar-se a bem operar acerca de tais coisas; ademais, acostumar-se a operar bem acerca destas coisas não apresenta perigo algum. Conclui-se assim por esta outra razão que o vício da intemperança é mais reprovável que o vício da timidez (91).

Referências

(84) In libros Ethicorum Expositio, L. III, l. 19, 595-597; L. III, l. 20, 613-614.
(85) Idem, L. III, l. 20,

616. (86) Idem, L. III, l. 21, 626. (87) Idem, L. III, l. 21, 630-631. (88) Idem, L. III, l. 21, 632. (89) Idem, loc. cit.. (90) Idem, L. III, l. 22, 636; l. 22, 638. (91) Idem, L. III, l. 22, 637-638.

14. A virtude da justiça.

É próprio da justiça, entre todas as demais virtudes, ordenar o homem nas coisas que se relacionam a outro. A justiça, como o próprio nome denota, importa numa certa equalidade, já que vulgarmente dizemos ajustar as coisas que entre si adequamos; ora, toda equalidade é dita em relação a outro (92). À justiça pertence, pois, dar a cada um o que é de seu direito (93).

Por causa disto a justiça difere das demais virtudes na medida em que outras virtudes como a fortaleza e a temperança aperfeiçoam o homem nas coisas que lhe convém segundo si mesmo; o que é reto nas obras da fortaleza e da temperança é tomado por comparação ao agente, segundo que a obra da virtude seja feita de uma certa maneira por este agente. Mas na obra da justiça o reto é constituído por comparação a outro, independentemente de sua comparação para com o agente (94).

O sujeito da virtude da justiça é a vontade, porque somos ditos justos por agirmos retamente em algo. Ora, os princípios próximos das ações são as forças apetitivas; existem, porém, dois apetites, isto é, a vontade, que está na razão, e o apetite sensível, que se segue à apreensão dos sentidos. Pertence, porém, à justiça, dar a cada um o que é de seu direito; dar a cada um o que é de seu direito, entretanto, não pode provir do apetite sensível, porque a apreensão sensível não se pode estender à consideração da proporção de uma coisa a outra, o que é próprio da razão. Daqui deve-se inferir que a justiça não pode estar no irascível ou no concupiscível como em seu sujeito, mas somente na vontade (95).

Há três diferenças entre a justiça e as demais virtudes morais como a fortaleza e a temperança. A primeira é que a fortaleza e a temperança são acerca das paixões, enquanto que a justiça é acerca das operações; na fortaleza e temperança se considera principalmente como o homem é interiormente disposto segundo as paixões, enquanto que aquilo que exteriormente opera não é considerado senão como algo conseqüente, na medida em que as operações exteriores provém das paixões interiores; na justiça, entretanto, leva-se principalmente em consideração aquilo que o homem exteriormente opera,

enquanto que como ele está interiormente disposto não é considerado senão por conseqüência, na medida em que alguém é ajudado ou impedido pelas suas disposições interiores acerca das operações (96). De fato, segundo as paixões interiores, que são moderadas pela fortaleza e temperança, considera-se a retificação do homem em si mesmo; pelas ações exteriores e pelas coisas exteriores, que os homens podem comunicar entre si, é tomada a ordenação de um homem a outro. Portanto, como a justiça se ordena ao outro, não será acerca de toda a matéria da virtude moral, mas apenas acerca das ações e coisas exteriores segundo a razão especial de seu objeto, isto é, na medida em que segundo elas o homem se ordena a outro (97).

A segunda diferença entre a justiça e as demais virtudes morais como a fortaleza e a temperança é que na fortaleza e temperança o termo médio da virtude é determinado pela razão em relação a nós; já na justiça o termo médio é tomado em relação à coisa (98). De fato, as outras virtudes morais além da justiça são principalmente acerca das paixões, cuja retificação é tomada em relação ao próprio homem de quem são estas paixões, na medida em que este homem se ira ou cobiça do modo devido segundo as diversas circunstâncias; portanto, o termo médio de tais virtudes não é tomado segundo a proporção de uma coisa a outra, mas somente por comparação ao próprio virtuoso. Já a matéria da justiça é a operação exterior, segundo a qual a operação ou a coisa da qual nós fazemos uso possui uma devida proporção a uma outra pessoa; por isso o termo médio da justiça consiste em uma certa proporção da coisa exterior à pessoa exterior, de onde que a razão determinará o termo médio da justiça na coisa, e não em relação a nós (99).

A terceira diferença entre a justiça e as demais virtudes morais está em que a justiça, ao contrário das demais virtudes, que são um termo médio entre duas malícias, é um termo médio mas não entre dois vícios opostos. A justiça é um termo médio entre fazer o injusto e padecer o injusto; fazer o injusto é ter mais do que é devido enquanto que padecer o injusto é ter menos do que a si é devido por ser disto privado por alguém; o ato da justiça é fazer o igual, que é o termo médio entre o mais e o menos. Ora, fazer o injusto pertence à malícia, que é a injustiça, mas padecer o injusto não pertence a nenhuma malícia, sendo

mais uma pena sofrida do que uma malícia (100).

Cabe à virtude da justiça não somente produzir as ações justas, pelas quais nos ordenamos retamente aos outros, mas também proferir julgamentos corretos.

No seu uso mais comum, a palavra julgamento significa a correta determinação de qualquer coisa, tanto no que é especulativo como no que é prático; entretanto, segundo seu primeiro significado, julgamento significa a correta determinação do justo. Tomado neste sentido, o julgamento é um ato da virtude da justiça (101), porque definir algo corretamente em qualquer obra da virtude é coisa que procede do próprio hábito da virtude; assim como o casto é quem determina corretamente aquilo que pertence à castidade, assim também o julgamento, que importa na correta determinação do que é justo, é algo que pertence propriamente à virtude da justiça (102). Na medida em que o julgamento é um ato da razão prática, é um ato da prudência; mas na medida em que para proferir este julgamento é necessário possuir a idoneidade que predispõe ao julgamento correto, o julgamento é ato da virtude da justiça (103).

O exercício da virtude da justiça, diz o Comentário à Ética, é mais difícil do que o exercício da arte da Medicina. Nem todos reconhecem isto, e algumas pessoas pensam não ser necessária grande virtude para conhecer o que é justo e injusto, bastando para isto entender as coisas que são ditas pela lei, que é o direito positivo. Mas estas pessoas, continua o Comentário, se enganam, porque a letra da lei, considerada de modo simples, não é o Direito a não ser circunstancialmente. O verdadeiro Direito consiste em operar e distribuir, isto é atribuir, de modo correto, os negócios e as pessoas. Ora, acomodar convenientemente os negócios e as pessoas é mais trabalhoso e mais difícil do que conhecer o que é sanativo, em que consiste toda a arte da Medicina, pois é maior a diversidade das coisas voluntárias nas quais consiste a justiça do que a das compleições em que consiste a saúde (104). Por isso é que os homens, quando duvidam do termo médio entre o lucro e o prejuízo, recorrem ao juiz (105): o julgamento é o ato próprio do juiz enquanto juiz; a própria palavra juiz vem do latim judex que significa jus dicens, isto é, aquele que diz o justo (106). Quando as pessoas recorrem, porém, ao juiz, procedem da mesma

maneira como se estivessem se refugiando no que é justo, porque o juiz para julgar corretamente deve ser como que animado pelo que é justo de tal modo que a sua alma seja totalmente possuída pela justiça (107); os homens, na verdade, recorrem ao juiz assim como a uma justiça personificada (108). E esta função do juiz, que exige dele uma alma tão impregnada pela justiça a ponto de torná-lo como que uma personificação desta virtude, é ato da virtude da justiça e é mais difícil do que a própria arte da Medicina.

Na verdade, a justiça tem lugar de preeminência entre todas as virtudes morais, não apenas por parte do sujeito, porque está numa parte mais nobre da alma, isto é, no apetite racional, ou seja, na vontade, enquanto que as demais virtudes morais estão no apetite sensível, ao qual pertencem as paixões, matéria das demais virtudes morais; mas também por parte do objeto, porque as outras virtudes são louvadas segundo o bem próprio do virtuoso, enquanto que a justiça é louvada na medida em que o virtuoso se encontra bem para com o outro: de fato, a justiça, de certa forma, é o bem do outro (109). Apesar da fortaleza dizer respeito a coisas mais difíceis do que a justiça, isto é, acerca dos perigos de morte, a fortaleza não é mais nobre do que a justiça, porque embora ela seja acerca de coisas mais difíceis, a justiça diz respeito a coisas melhores, sendo útil na paz e na guerra, enquanto que a fortaleza é útil apenas na guerra (110).

Referências

(92) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 57 a.1. (93) Idem, IIa IIae, Q. 58 a.4. (94) Idem, IIa IIae, Q. 57 a.1. (95) Idem, IIa IIae, Q. 58 a.4. (96) In

libros Ethicorum Expositio, L. V, l. 1, 886.

(97) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 58 a.8.

(98) In libros Ethicorum Expositio, L. V, l. 1, 886.

(99) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 58 a.10 ad 1.

(100) In libros Ethicorum Expositio, L. V, l. 1, 886; l. 10, 993.

(101) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 60 a.1 ad 1.

(102) Idem, IIa IIae, Q. 60 a.1.

(103) Idem, IIa IIae, Q. 60 a.1 ad 1.

15. A justiça legal.

A determinação que foi feita da justiça até aqui não esgota todo o conteúdo desta virtude. Pertence à natureza da justiça o ordenamento das ações humanas ao outro; ora, este outro pode ser tomado na medida em que pela virtude da justiça ordenamos nossas ações a alguma ou algumas pessoas singularmente consideradas, tal como foi feito até aqui, ou na medida em que ordenamos nossas ações ao próprio bem comum; em ambos os casos estamos diante da virtude da justiça, mas a primeira é a justiça dita particular, enquanto que a segunda é a justiça dita legal (111), pois nas formas corretas de governo cabe às leis declararem o que pertence ao bem comum (112).

Ora, na medida em que ordena as ações humanas ao bem comum, este segundo modo da justiça, a virtude da justiça legal, inclui todas as demais virtudes morais (113). Pois o bem de qualquer virtude, seja que ordene o homem a si mesmo, seja que ordene o homem a outras pessoas singulares, pode ser referido ao bem comum, ao qual se ordena a justiça legal. Isto acontece porque aqueles que estão em uma comunidade se comparam à comunidade como a parte ao todo. Como a parte, aquilo que ela é, o é do todo, qualquer bem da parte é ordenável ao todo; os atos de todas as virtudes, portanto, mesmo aquelas que ordenam o homem em relação a si mesmo, são ordenáveis ao bem comum, e neste sentido pertencem à justiça legal que é, por isso mesmo, uma virtude geral (114).

Embora na justiça legal estejam incluídas todas as demais virtudes, ela não é a mesma coisa que o conjunto de todas as demais virtudes. A justiça legal está para com todas as virtudes do modo como uma causa universal está para com todos os seus efeitos, assim como o Sol está para com todos os corpos que são iluminados por sua força. De fato, a justiça legal ordena os atos de todas as outras virtudes a um determinado fim; deste modo, ela inclui todas as demais virtudes, qualquer virtude podendo ser dita justiça legal na medida em que se ordena ao bem comum, e, não obstante, ela é também uma virtude especial segundo a sua essência (115).

Somente a justiça pode ser uma virtude geral, e não a fortaleza

ou a temperança, porque a temperança e a fortaleza estão no apetite sensível, que são por natureza forças apetitivas de bens particulares, assim como a apreensão sensível, que é cognoscitiva do que é particular, enquanto que a justiça está no apetite intelectivo que é a vontade, o qual, ao contrário dos sentidos, pode-se referir ao bem universal, que é apreensão do intelecto (116).

Quando tratamos da justiça particular, afirmamos que ela tinha preeminência entre todas as virtudes morais não apenas por estar na vontade mas também porque as demais virtudes aperfeiçoam o homem segundo o seu bem próprio, enquanto que a justiça aperfeiçoa o homem por comparação a outro; ora, ser perfeito por comparação a outro, diz o Comentário à Ética, é melhor do que ser perfeito somente segundo si mesmo (117).

Mas pela mesma razão é manifesto que a justiça legal é a mais brilhante entre todas as virtudes morais, mais ainda do que a justiça particular, não só porque a justiça particular é acerca das coisas exteriores segundo as quais se dá a comunicação entre os homens enquanto que a justiça legal é universalmente acerca de toda a matéria moral, qualquer que seja o modo pelo qual alguém possa ser dito virtuoso acerca de algo (118), mas também na medida em que o bem comum tem primazia sobre o bem singular de uma pessoa (119). Pr causa disso é que diz o Filósofo que a justiça legal é excelentíssima entre todas as virtudes, reportando-se a um provérbio segundo o qual

"nem a brilhantíssima estrela vespertina, nem a brilhantíssima estrela matutina fulgem assim como a justiça" (120).

Referências

(104) In libros Ethicorum Expositio, L. V, l. 15, 1075.
(105) Idem, L. V, l. 6, 955.
(106) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 60 a.1.
(107) In libros Ethicorum Expositio, L. V, l. 6, 955.
(108) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 60 a.1.
(109) Idem, IIa IIae, Q. 58 a.12.
(110) Idem, IIa IIae, Q. 58 a.12 ad 3.
(111) In libros Ethicorum Expositio, L. V, l. 3, 918.
(112) Idem, L. V, l. 2, 902-903.
(113) Idem,

L. V, l. 2, 911.
(114) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 58 a.5.
(115) Idem, IIa IIae, Q. 58 a.6.
(116) Idem, IIa IIae, Q. 58 a.5 ad 2.
(117) In libros Ethicorum Expositio, L. V, l. 2, 906.
(118) Idem, L. V, l. 3, 919.
(119) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 58 a.12.
(120) In libros Ethicorum Expositio, L. V, l. 2, 906.

16. A virtude da prudência.

Dissemos que a virtude é um hábito eletivo que opera segundo a razão reta, coisa possível nas virtudes morais por estarem elas no apetite que é racional por participação, cabendo à razão reta determinar a escolha do termo médio da operação, afastando-a tanto do excesso como do defeito.

Para completar o quadro das virtudes principais, iremos agora investigar as virtudes intelectuais pelas quais a própria razão é retificada (121).

A. A prudência e o intelecto dos primeiros princípios dos operáveis.

Há duas virtudes intelectuais às quais cabe a retificação da razão naquilo que é necessário à operação das virtudes morais, e ambas têm como sujeito a razão prática.Estas virtudes são a prudência e o intelecto dos primeiros princípios dos operáveis.

A prudência retifica a razão prática acerca dos operáveis que são meios para se alcançarem os fins últimos das operações humanas.

Já o intelecto dos primeiros princípios dos operáveis é um hábito semelhante àquela outra virtude de que já falamos anteriormente e que também se denomina intelecto; estamos nos referindo ao intelecto dos primeiros princípios das demonstrações, cujo sujeito é a razão especulativa e, conforme o próprio nome indica, diz respeito aos primeiros princípios das demonstrações. Assim como pelo intelecto dos primeiros princípios das demonstrações a razão especulativa se encontra corretamente disposta à apreensão dos primeiros princípios dos silogismos ou raciocínios, pelo intelecto dos primeiros princípios dos operáveis a razão prática se encontra corretamente disposta à inteligência dos fins das operações humanas retificadas pela prudência.

Prudência e intelecto dos princípios dos operáveis têm assim em comum a retificação da razão prática; mas diferem pelo objeto a que se referem e pelo modo como operam.

De fato, na prudência pressupõe-se uma certa investigação do raciocínio que é denominado conselho; já no intelecto dos primeiros princípios dos operáveis não há raciocínio nem conselho. Ninguém se aconselha acerca dos fins que, nas operações, são os primeiros princípios; os fins são pressupostos pelas ações e a eles somos inclinados por modo de natureza; somente nos aconselhamos acerca dos meios necessários para obter os fins; se alguma vez raciocinamos para investigar qual o fim a que devemos tender, é porque este fim, na verdade, não era o fim último de nossas ações.

Portanto, prudência e intelecto dos princípios dos operáveis são virtudes que trabalham de modo essencialmente diverso; a prudência diz respeito àqueles operáveis em que o homem, para agir conforme sua natureza racional, deve fazer eleição e, portanto, fazer intervir a razão prática no conselho incluído nesta eleição; já o intelecto dos princípios dos operáveis apreende estes primeiros princípios por uma certa conaturalidade para com eles.

Assim se expressa a este respeito Tomás de Aquino na Summa Theologiae:

"Na razão especulativa há coisas naturalmente conhecidas, acerca das quais é a virtude do intelecto, e há também outras que são conhecidas através das anteriores, que são as conclusões, acerca das quais é a ciência.

Assim também na razão prática preexistem certas coisas que são como princípios naturalmente conhecidos, que são os fins (últimos) das virtudes morais, (conhecidos pelo intelecto dos primeiros princípios dos operáveis), pois os fins estão para o que é operável assim como os princípios estão para o que é especulativo.

Há também na razão prática outras coisas que são como que as conclusões, que são as coisas que se ordenam aos fins, às quais chegamos (por uma investigação que parte como pressuposto) dos próprios fins. A prudência diz

respeito a estas coisas, aplicando os princípios universais às conclusões particulares dos operáveis" (122).

Pertence, portanto, ao homem prudente, por faculdade deste hábito, que ele possa bem aconselhar-se a respeito das ações que se ordenam ao fim último das virtudes (123).

B. A prudência toma seus princípios dos hábitos das virtudes morais, e não diretamente do intelecto dos primeiros princípios dos operáveis.

Ocorre, porém, que segundo a doutrina de S. Tomás de Aquino e Aristóteles, a prudência não toma os primeiros princípios que pressupõe para sua operação diretamente do intelecto dos primeiros princípios dos operáveis, mas faz isto apenas de modo mediato, através dos hábitos das virtudes morais cujo sujeito são as forças apetitivas.

É por isto que o Comentário à Ética afirma que a prudência necessita da temperança, e das demais virtudes morais também, como salvadora de seus princípios (124).

A temperança, diz o Comentário, tem em grego um nome que significa "salvadora da prudência".

De fato, a temperança, na medida em que modera as deleitações e as tristezas do tato, salva a estimação dos fins por causa dos quais se fazem os operáveis. Os fins em vista dos quais são feitos os operáveis são princípios dos operáveis, por se acharem em relação aos operáveis assim como os princípios para com as demonstrações. Ora, quando há uma veemente deleitação ou tristeza, parecerá ao homem que é ótimo aquilo pelo qual conseguirá a deleitação ou fugirá da tristeza. Assim, corrompido o julgamento da razão, não parecerá verdadeiro ao homem o fim que é princípio da prudência acerca do operável

existente, nem apetecerá este fim, nem lhe parecerá que é necessário escolher e operar todas as coisas por causa do fim verdadeiro, mas sim por causa do deleitável. Assim, de fato, qualquer malícia ou hábito vicioso corrompe os princípios das ações humanas, na medida em que corrompe a reta estimação do fim. Ora, esta corrupção é maximamente impedida pela temperança. De onde que se conclui que a prudência necessita da temperança como uma salvadora de seus princípios (125).

Por isso, embora a prudência esteja no intelecto prático como em seu sujeito, por causa do que é dita virtude intelectual, todavia não é virtude intelectual como outras virtudes intelectuais que o são somente com a razão. Este é o caso da arte e da ciência, mas, no caso da prudência, esta virtude requer a mais a retidão do apetite.

Sinal de que isto é assim é que o hábito que está apenas na razão pode ser trazido ao esquecimento, assim como a arte e a ciência, a não ser que seja hábito natural, como o intelecto. Mas a prudência não se dá ao esquecimento por falta do costume; ao contrário, somente é abolida pela cessação do apetite reto, o qual, enquanto permanece, é continuamente exercido nas coisas que são da prudência, de tal maneira que chegar-se ao esquecimento não é possível (126).

C. Extensão da prudência.

A prudência diz respeito tanto ao universal como ao singular, pois a obra do prudente é bem aconselhar. Ora, ao aconselhar-se, alguém pode errar de duas maneiras, isto é, tanto acerca do universal como acerca do particular. É necessário, portanto, que a prudência seja diretiva tanto do universal como do singular (127).

É sinal de que a prudência não seja somente acerca do universal, mas também acerca do particular, o fato dos jovens conseguirem tornar-se doutos em matemática e geometria e até sábios no que diz respeito a estas ciências, mas não parecer que se tornem prudentes. A causa disso está justamente em que a prudência é também acerca dos singulares que só se fazem conhecidos através da experiência. Ora, os jovens não podem ser experientes, porque para a experiência requer-se uma

multidão de tempo (128).

D. Necessidade da prudência para a operação humana perfeita.

Para a perfeição de qualquer operação humana requer-se não apenas o hábito da virtude moral, mas também o hábito da virtude da prudência. De fato, duas coisas são necessárias na obra da virtude: a primeira é que o homem tenha uma reta intenção do fim, o que é feito pela virtude moral, na medida em que esta inclina o apetite para o fim devido; a segunda é que o homem se encontre corretamente disposto acerca das coisas que se relacionam com o fim, o que é feito pela prudência, a qual é bem aconselhante, julgante e preceptiva das coisas que se relacionam para com o fim. Assim, à obra da virtude concorrem a prudência, que é perfectiva do que é racional por essência, e a virtude moral, que é perfectiva da parte apetitiva da alma, que é racional por participação (129).

E. Natureza da prudência.

Deste modo, para que o homem seja virtuoso requer- se a virtude moral que faz a eleição reta quanto à intenção do fim, enquanto que as coisas que são feitas por causa do fim já não pertencem à virtude moral, mas à virtude da prudência que encontra os caminhos que conduzem ao fim.

Para entendermos melhor a natureza da prudência, deve-se dizer que na raiz da virtude da prudência encontra-se um princípio operativo que é chamado dinótica (130).

A prudência não é totalmente a mesma coisa que a dinótica; todavia, a prudência não pode existir sem a dinótica.

Dinótica significa engenhosidade ou indústria, e é um princípio operativo tal que por ela o homem pode operar as coisas que se ordenam à intenção que o homem pressupõe, seja boa ou má, alcançando o fim através destas coisas que são operadas (131).

Se a intenção é boa, tal engenhosidade é louvável; se a intenção é má, tal engenhosidade é reprovável.

Só quando a este princípio cognoscitivo que é a dinótica se

acrescenta a virtude moral é que o hábito que daí surge passa a ser chamado de virtude da prudência.

F. Necessidade das virtudes morais para a operação da prudência.

A dinótica somente pode ser chamada de prudência se for acompanhada da presença das virtudes morais que a ordenam a um fim bom e louvável. Sem as virtudes morais, pode existir a dinótica, mas ela não constituirá mais a prudência, nem sequer terá natureza de virtude.

A razão desta afirmação é evidente.

Toda virtude se relaciona para com o bem. Ora, assim como os silogismos ou raciocínios especulativos tem seus princípios, assim também é princípio dos demais operáveis que tal ou qual fim seja tido como bom e ótimo. Deste modo, ao que é temperante será ótimo e será um princípio alcançar o termo médio da concupiscência do tato. Mas isto somente parecerá ótimo ao virtuoso que possui o correto julgamento acerca dos fins, já que a virtude moral faz a reta intenção acerca do fim, enquanto que a malícia, oposta à virtude, perverte o julgamento da razão e faz mentir acerca dos fins, que são princípios acerca do que é prático (132). Ora, ninguém pode raciocinar corretamente se errar acerca dos princípios. Portanto, como pertence ao prudente raciocinar corretamente acerca dos operáveis, torna- se manifesto que é impossível ser prudente aquele que não é virtuoso, assim como não pode ter ciência aquele que errar acerca dos princípios da demonstração (133).

Fica assim demonstrado como não pode existir a virtude da prudência sem as virtudes morais.

G. Necessidade da prudência para a operação das virtudes morais.

Acabamos de expor como S. Tomás de Aquino mostrou ser impossível existir a virtude da prudência sem as virtudes morais.

Mas ele também, logo a seguir, nos mostra o outro lado da

questão, e afirma que do mesmo modo não podem existir as virtudes morais sem a prudência.

De fato, assim como a prudência pressupõe a dinótica, assim também as virtudes morais pressupõem as virtudes naturais.

As virtudes morais são as virtudes perfeitas. Elas, porém, pressupõem a existência de virtudes naturais assim como a prudência pressupõe a dinótica. Do mesmo modo como a dinótica não é totalmente a mesma coisa que a prudência, mas algo situado em sua raiz, assim também as virtudes naturais não são totalmente a mesma coisa que as virtudes morais, mas algo situado na raiz das mesmas.

A realidade das virtudes naturais é evidente pelo fato de que os costumes singulares das virtudes ou dos vícios parecem existir em alguns homens naturalmente; de fato, imediatamente desde o seu nascimento alguns homens parecem ser justos, temperantes ou fortes por uma disposição natural, pela qual são inclinados à obra das virtudes.

Estas virtude naturais podem originar-se no homem de três modos.

Primeiro, por parte da razão, pois existem no homem por natureza os primeiros princípios dos operáveis humanos, como por exemplo, que a ninguém se deve maltratar, e assim por diante.

Segundo, as virtudes naturais podem originar-se por parte da vontade, que é por si mesma naturalmente movida ao bem inteligido, como a um objeto próprio; estes dois primeiros modos são comuns a todos os homens.

Há ainda um terceiro modo pelo qual uma virtude natural pode originar-se no homem, o qual é por parte do apetite sensitivo, na medida em que por uma compleição natural alguns são mais dispostos à ira, outros à concupiscência ou a outras paixões, alguns mais e outros menos (134).

Mas a virtude moral, que é a virtude perfeita, está para a virtude natural assim como a prudência está para a dinótica. Prudência

e dinótica, conforme já explicado, embora não sejam inteiramente a mesma coisa, todavia têm alguma semelhança entre si. A prudência não pode existir sem a dinótica e é mais do que a dinótica: a prudência acrescenta à dinótica o fato de não poder se realizar sem a virtude moral, a qual não é necessária à dinótica (135).

Assim também ocorre com a virtude moral.

Embora alguns sejam naturalmente fortes ou justos, todavia requer-se naqueles que são naturalmente tais algo para que estas virtudes naturais existam em nós segundo um modo mais perfeito, porque estes hábitos naturais mostram-se ser nocivos a não ser que esteja presente a discrição do intelecto.

Assim como no movimento corporal, se o corpo é movido fortemente sem estar a vista a dirigi-lo, aquilo que é movido é fortemente lesado, assim também se alguém possuir uma forte inclinação à obra de alguma virtude moral e não usar discrição na obra daquela virtude moral, acontecerá uma grave lesão ou do próprio corpo, como naqueles que são inclinados à abstinência de alimentos sem discrição, ou nos bens exteriores, como naqueles que são inclinados à liberalidade, e assim por diante nas demais virtudes.

Mas se o intelecto coexiste na operação de tais inclinações, de maneira que o homem passe a operar com discrição, então suas operações muito diferirão segundo a excelência da bondade, e o hábito que será responsável por tais operações feitas com discrição será própria e perfeitamente virtude.

Ora, é isto que são as virtudes morais, pois somente elas são própria e perfeitamente virtudes.

Assim, portanto, como na parte operativa da alma há duas espécies de princípios operativos, que são a dinótica e a prudência, assim também na parte apetitiva da alma haverá duas espécies de princípios operativos, que são a virtude natural e a virtude moral, e esta última, conforme acabamos de demonstrar, não pode existir sem a prudência (136).

De onde que se conclui de tudo quanto foi dito que não é

possível homem algum ser bom segundo a virtude moral sem a prudência, nem também ser prudente sem a virtude moral (137).

H. Interdependência entre as diversas virtudes.

Chegando a este ponto do Comentário à Ética, considerando que nenhuma virtude moral pode se dar sem a prudência nem a prudência pode se dar sem a virtude moral, S. Tomás, seguindo a Aristóteles, pergunta se é possível ao homem possuir alguma virtude sem possuir também as demais.

De fato, pareceria, diz ele, que as virtudes morais possam ser separadas entre si, de tal maneira que uma virtude possa ser possuída sem a outra; pois vemos que um mesmo homem não é inclinado a todas as virtudes, mas um à liberalidade, outro à temperança, e assim por diante.

Isto acontece porque é fácil alguém ser conduzido àquilo ao qual é naturalmente inclinado, porém é difícil conseguir algo contra o impulso da natureza.

Se, portanto, algum homem está naturalmente disposto a uma virtude e não a outra, alcançará esta virtude à qual está naturalmente disposto enquanto que não alcançará outra virtude à qual não esteja naturalmente disposto.

Portanto, parece possível possuir alguma virtude sem possuir as outras (138).

Porém, se analisarmos mais atentamente este argumento, diz Tomás de Aquino, veremos que o que foi dito é correto no que diz respeito às virtudes naturais, não porém no que diz respeito às virtudes morais.

De fato, nenhuma virtude moral pode ser possuída sem a prudência, e assim, quando a prudência, que é uma só virtude, existe em alguém, simultaneamente existirão com ela todas as demais virtudes morais, das quais nenhuma existiria se a prudência não existisse.

Se houvesse diversas prudências acerca das matérias das diversas virtudes morais, assim como há diversos gêneros de

coisas artificiais, não haveria impedimento para uma virtude moral existir sem que uma outra existisse, cada uma delas tendo a prudência a si correspondente.

Mas isto não pode ser, porque os princípios da prudência são os mesmos para toda a matéria moral, e portanto, por causa da unidade da prudência, todas as virtudes morais são conexas entre si (139).

Este argumento de S. Tomás no Comentário à Ética poderá ficar mais claro se entendermos melhor a natureza da unidade da prudência, que é o que faz com que todas as virtudes morais sejam conexas entre si.

A unidade da prudência é mais facilmente compreendida se nos lembramos que a prudência é na realidade uma forma de conhecimento, assim como as ciências e as artes. Ela é, de fato, enumerada entre as virtudes intelectuais, assim como as ciências, as artes e o intelecto. Mas ela é mais semelhante às ciências e às artes do que ao intelecto, porque o intelecto diz respeito ao conhecimento imediato dos princípios indemonstráveis em que se baseiam os demais conhecimentos, enquanto que a prudência, as ciências e as artes dizem respeito a certos conhecimentos que não são imediatos no homem, mas que se originam a partir do conhecimento de determinados princípios apreendidos como verdadeiros.

Assim, o objetivo da prudência é um determinado conhecimento, isto é, o conhecimento do termo médio das ações humanas operadas pelas virtudes morais, não porém naquelas ações que são os fins últimos destas virtudes morais, mas naquelas que se ordenam a estes fins.

A prudência difere da ciência por ser a ciência um conhecimento cuja finalidade é o próprio conhecimento, enquanto que a prudência é um conhecimento cuja finalidade é a ação, nisto se assemelhando à arte, que é um conhecimento cuja finalidade é a obra de arte.

A principal diferença, porém, entre a prudência enquanto conhecimento e as ciências e as artes enquanto conhecimento é bastante outra, e consiste no seguinte: enquanto os princípios

do conhecimento que é a ciência e as artes são princípios que residem também na inteligência, os princípios do conhecimento que é a prudência não estão na inteligência, mas nas corretas inclinações das virtudes morais.

A prudência, assim, é uma espécie de ciência prática cujos primeiros princípios, à diferença das demais ciências, não estão na esfera da inteligência, mas na das virtudes morais, as quais se referem às paixões e operações humanas.

Ora, ocorre que a experiência mostra existir uma manifesta conexão entre as paixões e operações que se dão na vida humana: de uma paixão se origina outra, e das paixões se originam operações e vice versa, de tal modo que toda a matéria das virtudes morais é um conjunto de muitas partes mutuamente ordenadas.

Por esta razão as matérias das diversas virtudes morais não se ordenam entre si como diversas ciências cujas matérias são desconexas uma da outra, mas como os diversos princípios de uma mesma ciência.

Portanto, assim como um geômetra que errasse sobre um dos princípios da geometria não poderia pretender o conhecimento da ciência geométrica, porque tal erro se estenderia a toda esta ciência, assim também não pode ser dito prudente, isto é, alguém que possui o conhecimento de fazer retas eleições em matéria moral, aquele que errasse acerca de um só dos princípios em que se baseia tal conhecimento, pois o defeito da prudência em uma parte da matéria moral induziria ao erro em todas as suas demais partes (140).

Daqui se segue que, quanto à correta inclinação do termo médio, todas as virtudes crescem no homem simultaneamente em igualdade de proporção, assim como os dedos de uma mão, embora, materialmente falando, um homem possa ser mais disposto, pela natureza ou pelo costume, ao ato de uma determinada virtude do que de outra (141).

Se, pois, o homem se tornar prudente, possuirá todas as demais virtudes simultaneamente; se não se tornar prudente, porém, poderá possuir alguma inclinação especial à paciência ou à

temperança, mas estas não serão verdadeiras virtudes, por causa do defeito da eleição reta proveniente da prudência, que será corrompida pela falta das demais virtudes morais (142).

Referências

(121) In libros Ethicorum Expositio, L. VI, l. 1, 1109; l. 1, 1113.
(122) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 47 a.6.
(123) Idem, loc. cit.. In libros Ethicorum Expositio, L. VI, l. 4, 1162.
(124) Idem, L. VI, l. 4, 1169. (125) Idem, L. VI, l. 4, 1169-1170.
(126) Idem, L. VI, l. 4, 1174. (127) Idem, L. VI, l. 7, 1212. (128) Idem, L. VI, l. 7, 1208. (129) Idem, L. VI, l. 10, 1268-1269.

(130) Idem, L. VI, l. 10, 1271-1272. (131) Idem, L. VI, l. 10, 1272-1273. (132) Idem, L. VI, l. 10, 1273-1274. (133) Idem, L. VI, l. 10, 1274. (134) Idem, L. VI, l. 11, 1276-1277. (135) Idem, L. VI, l. 10, 1273. (136) Idem, L. VI, l. 11, 1278-1280. (137) Idem, L. VI, l. 11, 1285. (138) Idem, L. VI, l. 11, 1286. (139) Idem, L. VI, l. 11, 1287. (140) Summa Theologiae, Ia IIae, Q. 65 a.1, ad 3. Idem, Ia IIae, Q. 65 a.1, ad 4. (141) Idem, Ia IIae, Q. 66 a.2. (142) Idem, Ia IIae, Q.

65 a.1.

17. O intelecto dos primeiros princípios dos operáveis.

Resta examinar agora o intelecto dos primeiros princípios dos operáveis, que retifica a razão acerca dos fins últimos das virtudes morais, que são os primeiros princípios das operações do homem.

Assim como há um hábito denominado intelecto, pelo qual o homem conhece os princípios das demonstrações, cujo conhecimento não pode ser retirado do homem, o qual conhece por natureza estes princípios indemonstráveis, há também outro hábito segundo o qual o homem conhece os princípios dos operáveis, ao qual chamamos igualmente de intelecto.

Uma primeira diferença que há entre o intelecto que é acerca dos princípios das demonstrações e o que é acerca dos princípios dos operáveis está em que o primeiro é acerca do universal, enquanto que o segundo é acerca do singular e do contingente. Estes singulares podem ter razão de princípios porque é a partir deles, no que é operável, que se alcança o universal; de fato, por causa desta erva ter restituído a saúde a este homem, aceitou-se que esta espécie de erva tem força curativa (143).

A segunda diferença entre estes hábitos está em que embora ambos sejam hábitos naturais, o são de modos diferentes. O intelecto acerca dos princípios das demonstrações é um hábito natural por sê-lo totalmente pela natureza. Já o intelecto dos princípios dos operáveis, por ser colocado acerca dos singulares, e sendo os singulares conhecidos de modo próprio pelo sentido, necessita, de algum modo, das virtudes sensitivas; não somente dos sentidos exteriores, mas também daqueles sentidos interiores como a faculdade estimativa e cogitativa (144).

Chama-se faculdade estimativa a um sentido interno existente em todos os animais pelo qual, por exemplo, a ovelha foge do lobo não por causa da indecência da cor ou da figura, mas pela percepção da inimizade natural; para esta percepção é necessário algum princípio sensitivo interno; mas enquanto os animais percebem estas intenções apenas por um instinto

natural, o homem as percebe pelo sentidos internos também por modo de comparação entre diversas destas percepções, de maneira que aquilo que nos animais é dito apenas faculdade estimativa, no homem é dito cogitativa, também chamada de razão do particular, embora seja algo que pertença aos sentidos internos (145).

Ora, todas estas virtudes sensitivas operam pelos órgãos corporais, de maneira que o hábito do intelecto dos primeiros princípios dos operáveis é um hábito natural não à maneira do que é acerca dos princípios das demonstrações, que é totalmente pela natureza, mas pelo fato de que, por disposição natural do corpo, algumas pessoas são prontas a este hábito, de modo que por uma pequena experiência já se tornam perfeitos nele (146).

É sinal que o intelecto dos princípios dos operáveis esteja em alguns homens segundo a natureza o fato de estimarmos que são conseqüência da idade dos homens, segundo a qual a natureza corporal se transmuta. Há, de fato, uma idade, que é a idade senil, que por causa da quietação das transmutações corporais e animais o homem possui intelecto dos princípios dos operáveis como se a natureza fosse causa deles (147).

Assim se conclui que o intelecto que é dos princípios dos operáveis se adquire pela experiência, pela idade, e se aperfeiçoa pela prudência. Conseqüência disto é o ser necessário ouvir as coisas que opinam e enunciam acerca dos agíveis os homens experientes, os velhos e os prudentes. Embora estes homens não nos forneçam demonstrações, todavia devem ser procurados não menos do que as próprias demonstrações, e até mesmo mais. Isto porque tais homens, pelo fato de possuírem experiência de coisas vistas, isto é, um reto julgamento acerca dos operáveis, enxergam os princípios operáveis os quais são mais certos do que as próprias conclusões das demonstrações (148).

Referências

(143) In libros Ethicorum Expositio, L. VI, l. 9, 1247-1249.
(144) Idem, L. VI, l. 9, 1249.
(145) Summa Theologiae, Ia, Q. 78 a.1.
(146) In libros Ethicorum Expositio, L. VI, l. 9, 1250.
(147) Idem, L. VI, l. 9, 1252. (148) Idem, L. VI, l. 9, 1254.

18. A amizade.

Uma das características mais notáveis da ciência moral que S. Tomás, seguindo aqui a Aristóteles, prescreve dever ser ensinada aos que se preparam para a contemplação, está no fato de que ela não se esgota com a aquisição das virtudes. Ao contrário, o Comentário ao VIII e IX da Ética afirma que mais ainda do que as virtudes, pertence à ciência moral mostrar o que seja a verdadeira amizade entre os homens.

Há várias razões, diz o Comentário à Ética, pelas quais a amizade pertence ao âmbito da ciência moral que deve formar o aluno para a contemplação.

Primeiro, porque pertence à ciência moral tratar das virtudes; ora, a amizade não é uma virtude, mas a verdadeira amizade tem a virtude como sua causa (149).

Em segundo lugar, pertence à ciência moral a consideração de todas as coisas que são necessárias à vida humana, entre as quais é maximamente necessária a amizade, pois ninguém corretamente disposto pelas virtudes escolheria viver possuindo todos os demais bens exteriores sem os amigos (150).

Em terceiro lugar, a amizade concorre para o bem civil, ao qual se ordena a ciência moral, pois as cidades parecem se conservar pela amizade, e por isso mesmo é que os bons legisladores preocupam-se em conservar a amizade entre as cidades mais até do que a justiça, acerca da qual às vezes deixam de aplicar as penas para não dar origem a discórdias (151).

Em quarto lugar, porque se algumas pessoas forem amigas, não necessitarão da justiça, pois um amigo é um outro si mesmo, e não há justiça para consigo mesmo, já que pertence à natureza da justiça o ser a um outro; porém, se houver pessoas que sejam justas, ainda assim necessitarão da amizade (152).

Finalmente, a amizade deve ser objeto da ciência moral não apenas porque é algo necessário à vida humana, mas também

porque é um bem em si mesmo (153).

Existem três tipos de amizade, na medida em que existem três tipos de bens: o bem honesto, o bem útil e o bem deleitável.

Chama-se bem honesto ao bem apetecido pelo apetite racional por causa deste bem em si mesmo; chama-se bem deleitável ao bem apetecido pelo apetite sensível por causa deste bem em si mesmo; chama-se bem útil ao bem apetecido não por causa dele mesmo, mas por causa de um outro, honesto ou deleitável, que não pode ser conseguido senão através do útil.

Correspondendo a estes três modos de bem, haverá também três modos de amizade, a amizade por causa do bem da virtude, a amizade por causa do bem deleitável, e a amizade por causa do bem útil (154).

Segundo estas três espécies de amizade os amigos podem se querer bem mutuamente segundo o que amam; os que se amam por causa da virtude, querem para si mutuamente o bem da virtude; os que se amam por causa do útil, querem para si mutuamente os bens úteis; os que pela deleitação, os bens deleitáveis (155).

As amizades útil e deleitável são amizades por circunstancialidade; naqueles que se amam mutuamente por causa da utilidade, um não ama o outro por causa dele mesmo, mas na medida em que do outro recebe para si algum bem; coisa semelhante ocorre naqueles que se amam por causa da deleitação, onde um ama o outro somente na medida em que é a si deleitável (156).

As amizades por causa do útil e do deleitável são amizades por causa de coisas que são contingentes a quem se ama; quando, portanto, aqueles a quem se amava deixam de ser úteis ou deleitáveis, seus amigos cessam de amá-los (157).

A perfeita amizade é aquela que é dos bons e dos semelhantes entre si segundo a virtude. Os amigos segundo a virtude são homens bons em si mesmos, e não por acidente, porque a virtude é uma perfeição que faz o homem ser bom, pelo que tais amigos se quererão bem segundo si mesmos e não por causa

de alguma circunstância (158). Pelo mesma razão a amizade segundo a virtude é duradoura; porque tais amigos se amam entre si por serem bons, e, conseqüentemente, a amizade entre eles permanece enquanto durar a virtude. Ora, a virtude é um hábito permanente e não facilmente mutável; de onde que a amizade por causa da virtude é duradoura (159). Ademais, a semelhança, que é o que faz e conserva a amizade, é máxima entre os virtuosos; de fato, eles permanecem semelhantes a si mesmos, porque não são facilmente mudados de uma em outra coisa, e também permanecem na amizade que possuem entre si; já os homens maus não possuem nada de firme e estável em si mesmos, porque a malícia, na qual se obstinam, é detestável segundo si mesma, e assim os seus efeitos variam na medida em que nada encontram em que a vontade possa repousar, de onde que nem permanecem durante muito tempo semelhantes a si mesmos, ao contrário, querendo o contrário das coisas que anteriormente queriam, por pouco tempo permanecem amigos, isto é, somente enquanto gozam da malícia na qual concordam (160).

As amizades por causa da virtude, porém, são raras, porque esta amizade o é entre pessoas virtuosas e poucos são virtuosos (161). Por causa da deleitação e da utilidade podem-se tornar mutuamente amigos homens de quaisquer condições, tanto bons como maus, mas segundo a amizade perfeita, pela qual os homens se amam por causa de si mesmos, somente os homens bons podem se tornar amigos (162).

Significativamente a amizade ocupa dois livros inteiros do Comentário à Ética, bastante mais do que o concedido a qualquer outra virtude; mais ainda, estes dois livros precedem de modo imediato o X da Ética, que trata sobre a contemplação, como se com isso se quisesse dizer que a verdadeira amizade não só é o prêmio da virtude, mas também que ninguém que não tenha se tornado capaz dela pode-se considerar ter sido autêntico ouvinte em ciência moral e portanto supor poder vir a ter êxito no esforço que dele exigirá a contemplação da sabedoria.

Tal é, em rápidas pinceladas, a ciência moral que descreve Tomás de Aquino como sendo um dos requisitos essenciais da verdadeira educação do homem.

Resta-nos agora examinar de que modo tudo isto se relaciona com a contemplação.

Referências

(149) In libros Ethicorum Expositio, L. VIII, l. 1, 1538.
(150) Idem, L. VIII, l. 1, 1539.
(151) Idem, L. VIII, l. 1, 1542.
(152) Idem, L. VIII, l. 1, 1543.
(153) Idem, L. VIII, l. 1, 1544.
(154) Idem, L. VIII, l. 2, 1552.
(155) Idem, L. VIII, l. 3, 1563.
(156) Idem, L. VIII, l. 3, 1563-1564.
(157) Idem, L. VIII, l. 3,

19. Ordenação das virtudes à contemplação. I.

Por que razão as virtudes morais devem ser levadas até à excelência para que o homem possa alcançar a contemplação da verdade?

Santo Tomás de Aquino dá uma primeira resposta a esta pergunta no final da segunda parte da Summa Theologiae:

"As virtudes morais pertencem à vida contemplativa dispositivamente, na medida em que compõem e ordenam as paixões interiores da alma; quanto a isto as virtudes morais ajudam a contemplação, que é impedida pela desordem das paixões interiores.

De fato, o ato da contemplação é impedido pela veemência das paixões, pela qual a intenção da alma é levada dos inteligíveis para os sensíveis.

Ora, as virtudes morais impedem a veemência das paixões, pelo que pertencem à contemplação

dispositivamente, porque pelo seu exercício são acalmadas as paixões internas do homem, das quais se originam os fantasmas da imaginação, pelos quais se impede a contemplação" (163).

Este texto é notável e importante porque mostra existir uma dupla maneira da atividade dos sentidos interiores no homem, em particular da fantasia.

Conforme já havia sido anteriormente explicado no quarto capítulo deste trabalho, a atividade da inteligência não pode se dar sem o funcionamento paralelo da fantasia, de onde a inteligência tira, como de um objeto visível, as formas através das quais intelige. Quanto mais profunda for esta atividade da inteligência, tanto mais dócil deve ser o movimento da fantasia à atividade intelectual.

Ora, o texto da Summa acima citado mostra que existe uma disputa interior no homem pelo controle da fantasia. A fantasia pode ser movida por uma causa que lhe é superior, isto é, a vontade ou apetite racional, fazendo-a secundar os movimentos da atividade da inteligência, mas pode ser movida também, como mais freqüentemente acontece nos homens, por uma causa que lhe é inferior, isto é, pelas suas paixões, obstaculizando com isto o livre exercício da inteligência.

Será inútil tentar ordenar os movimentos da fantasia agindo diretamente sobre ela, pois não são estes a verdadeira causa do impedimento da contemplação; esta desordenação do movimento da fantasia é um efeito de uma causa mais profunda que é a própria desordenação das paixões; somente ordenando as paixões humanas é que se pode esperar uma ordenação da fantasia e sua subserviência à contemplação da inteligência, o que não se pode fazer sem primeiramente uma promover uma

ordenação completa da vida moral do estudante.

De fato, já com uma pequena desordem no movimento da fantasia a contemplação se torna dificultosa e penosa, ou mesmo impossível, embora a inteligência se esforce para tanto. Mas à medida em que esta desordem vai aumentando, ela passa a ter efeitos sobre a própria vontade, que passa a recusar a atividade intelectual, ou até mesmo a desistir dela como a algo inatingível ou incompreensível; e neste caso, ainda que o homem ouça falar a respeito da contemplação, sequer consegue vir a desejá-la, não obstante ser esta a mais profunda tendência de sua natureza. Tal é a força da desordem moral sobre a inteligência, a ponto de inabilitá-la por completo até mesmo dos vestígios de qualquer inclinação da inteligência ao ato da contemplação.

Já no caso das pessoas que são um edifício acabado de todas as virtudes morais, será suficiente em certos casos apenas ouvir uma breve preleção a respeito do assunto para que a inteligência reconheça por experiência própria alguma coisa a respeito do que se está falando.

Daí que originou-se a clara percepção entre os antigos filósofos de que não seria possível uma verdadeira vida da inteligência sem a prática, não apenas paralela, mas inclusive prévia da virtude. Não pode haver sabedoria sem virtude, e querer dissociar ambas as coisas como se fossem independentes, como se faz nas escolas e principalmente nas escolas de nível superior do mundo moderno, revela apenas uma ausência de conhecimento da natureza humana ou baixos ideais na vida da inteligência. A partir do momento em que o homem tenta alcançar metas mais elevadas na atividade intelectual, ele é como que compelido pela própria natureza desta atividade a perceber que a plena atividade intelectual exige uma completa ordenação moral da vida do estudante.

Referências

(163) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 180 a.2; IIa IIae, Q. 182 a.3.

20. Ordenação das virtudes à contemplação. II.

Mas não é apenas pela ordenação das paixões a partir das quais se originam os movimentos da fantasia que a virtude praticada até à excelência predispõe à contemplação.

Se assim fosse, a perfeita indiferença diante de todas as coisas, inclusive diante das virtudes, ainda que não ordenasse as paixões, pelo menos as acalmaria e com isto se obteria o mesmo resultado. A prática da virtude seria, neste caso, apenas um meio circunstancial para se dispor à sabedoria.

Para entender porque é indispensável a prática das virtudes, é preciso considerar que a simples cessação ou disciplina do movimento da fantasia não produz a contemplação, apenas remove um obstáculo. Para produzir a contemplação é necessário também desenvolver o ato da inteligência.

Ora, o ato da inteligência na contemplação da sabedoria é algo de maximamente abstrato e universal. Na medida, porém, em que o homem é conduzido pelas paixões, não somente possui uma imaginação descontrolada, mas também está maximamente disposto à apreensão do que é particular, que é aquilo que os sentidos, em que estão as paixões, é capaz de apreender. As virtudes, porém, principalmente a da justiça e, mais ainda, a da justiça legal, que ordena todas as virtudes ao bem comum, inclusive as virtudes que dizem respeito às paixões, ao contrário, dispõem o homem para a apreensão de bens que são mais universais do que os apreendidos pelas paixões.

Ademais, a prática da justiça, a maior das virtudes morais, embora ela se refira às operações e não às paixões de modo direto, por força das circunstâncias obriga, entretanto, o homem a não seguir as paixões, não agindo sobre as mesmas diretamente, como as demais virtudes, mas pela apreensão de um bem universal que se sobrepõe ao bem singular apreendido pela paixão.

Ora, o bem universal só pode ser apreendido pelo intelecto; entretanto, como o intelecto pressupõe o sentido, ele é, no tempo, o último que se aperfeiçoa no homem. De onde que,

antes de possuir um intelecto plenamente desenvolvido, o homem se relaciona no início de sua vida com o mundo exterior pelos sentidos e pelas paixões, movimentos do apetite sensível. À medida em que o intelecto começa a ganhar força, se junto a ele se desenvolvem as virtudes morais e especialmente a da justiça, ele se vê obrigado a substituir o movimento das paixões, que dizem respeito ao singular e que dominam toda a vida inicial do homem, pelas inclinações da virtude que seguem apreensões mais universais do intelecto.

A prática da justiça, portanto, mais ainda se levada até à excelência, torna no homem conatural a consideração da inteligência e a ação da vontade acerca de objetos muito mais amplos do que os dos estreitos horizontes das paixões. Isto significa que a prática das virtudes produz hábitos que predispõem à contemplação da sabedoria quanto à sua própria natureza, e não apenas circunstancialmente pelo repouso das paixões.

Daí porque as pessoas virtuosas, maximamente as justas, podem, por analogia, compreender com mais prontidão o significado das coisas que são ditas pelos que têm experiência da vida contemplativa. Seja, por exemplo, o dito do profeta Isaías:

"Tanto quanto os céus estão elevados acima da terra, assim se acham elevados os caminhos de Deus acima dos caminhos dos homens, e os seus pensamentos acima dos

pensamentos dos homens".

Is. 55, 9

O céu é um símbolo da inteligência conaturalíssimo a todos os homens; não só porque o céu está no alto, assim como também a cabeça está no alto, mas também porque quanto mais alto subimos, mais coisas se tornam visíveis, de modo que, se alguém pudesse subir até o céu, a tudo veria. Neste sentido, o céu é o símbolo da inteligência, que é maximamente universal entre as potências apreensivas do homem; e é também o símbolo das coisas divinas, pois a inteligência é o que há de divino no homem. Ora, o texto de Isaías diz que os caminhos de Deus distam dos caminhos dos homens tanto quanto o céu dista da terra. Para o homem que tem experiência quase que somente das paixões, que dizem respeito ao singular, isso pouca coisa quererá dizer; mas o homem que vive da justiça, que diz respeito ao bem universal, e que conseguiu substituir a apreensão dos sentidos pela apreensão deste bem universal como motor de suas ações, ele percebe pela experiência que entre a sua vida anterior e a presente existe a mesma distância que vai entre o céu e a terra; por analogia ele pode perceber o que significa o caminho da sabedoria distar do caminho da justiça pela mesma distância, e, por meio desta apreensão, pode dispor-se à entrada na vida contemplativa. É por causa deste fenômeno que o Evangelho, ao tratar das virtudes contemplativas, às quais se refere a sexta bem aventurança

"Bem aventurados os puros de coração, porque verão (contemplarão) a Deus".

Mt. 5, 8

e às quais se refere também a sétima bem aventurança, precede-as imediatamente pela quinta, que trata da misericórdia:

"Bem aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia".

Mt. 5, 7

como se a misericórdia, uma virtude que muito se assemelha à justiça, fosse o predisponente imediato das virtudes contemplativas.

Os misericordiosos, de fato, são aqueles que praticam a misericórdia não pelo prazer de fazer o bem, ou por possuírem um excedente de dinheiro, ou por terem alcançado um cargo público, mas por serem obrigados a isto pela percepção da preeminência e da universalidade do bem comum sobre o bem singular apreendido pelas paixões (164).

Uma observação final faz-se necessária. Na introdução a este trabalho dissemos que ele versaria sobre a contemplação vista em perspectiva filosófica, e que somente faríamos considerações teológicas no último capítulo; ademais, dissemos que entendemos por argumentação filosófica aquela em que não fosse necessário invocar um princípio somente cognoscível pela revelação para justificar suas conclusões. Cremos não ter desrespeitado esta intenção ao citar Isaías e as bem aventuranças, porque, embora sejam estes textos da Revelação contida nas Sagradas Escrituras, com estas citações não quisemos demonstrar a validade de nenhum argumento, mas apenas dar um exemplo para tornar mais claro um argumento já exposto.

Referências

(164) Marrou, H. I.: História da Educação na Antiguidade; São Paulo, Herder-EDUSP, 1969; IIa. parte, C. XI, pgs. 323-328.

21. O ensino da ciência moral na filosofia grega.

H. I. Marrou, notável historiador e profundo conhecedor da vida na antiguidade através de amplo contato direto com as fontes da época, quiz nos deixar em seu livro sobre a História da educação na antiguidade um retrato tão vivo quanto lhe foi possível do ensino ministrado entre os filósofos gregos. O que impressiona de modo particular em sua descrição é como, embora o objetivo do ensino filosófico fosse a sabedoria, isto é, um conhecimento, davam eles grande importância aos problemas morais:

"A cultura filosófica",

diz H. I. Marrou,

"confinava-se, na antiguidade grega, apenas a uma minoria, a uma elite de espíritos que, para assimilá-la, dispunha-se a fazer o esforço necessário.

Ela implica, com efeito, uma ruptura com a cultura comum, com sua orientação predominantemente literária, oratória e estética.

Supõe até mais: a filosofia grega não é apenas uma

modalidade determinada de formação intelectual, mas também um ideal de vida, que pretende plasmar o homem por inteiro. Tornar-se filósofo é adotar um modo de vida novo, mais severo do ponto de vista moral, envolvendo inclusive um certo esforço ascético, o qual se manifesta, de maneira concreta, no comportamento e até no vestuário: reconhece-se o filósofo por sua túnica curta, grosseira e escura.

De todos a filosofia reclama, efetivamente, um ideal de vida, que está em oposição com a cultura comum e supõe uma vocação profunda, direi até uma conversão.

Esta palavra não é forte demais",

continua H. I. Marrou.

"Os antigos gostavam de citar a significativa anedota do jovem Pólemon irrompendo, embriagado, com uma coroa na cabeça, ao sair de uma orgia, no recinto de aula do filósofo Xenócrates: este iniciava, precisamente naquele instante, uma dissertação sobre a temperança.

Desenvolve a prelação num tom tão persuasivo, tão patético, que Pólemon renuncia à sua vida de libertino e se deixa fascinar pela filosofia a ponto de fazer juz, mais tarde, à sucessão de seu mestre na direção da Academia.

Freqüentemente, nesta

"conversão" à filosofia, cuja formal analogia com a nossa moderna conversão religiosa é notável, o rompimento com a forma oratória da cultura é claramente inculcado.

O exemplo clássico é de Dion de Prusa: renomado sofista, tinha cerca de cinqüenta e cinco anos quando Domiciano o exilou em 85. Em meio às privações e à miséria, sofre profunda transformação moral, renuncia às vaidades da sofística e adota a vida austera e militante de filósofo.

Daí o papel que desempenha no ensino dos mestres da filosofia o discurso

exortativo, do qual Aristóteles foi o criador do gênero.

O Protéptico de Aristóteles, dirigido ao príncipe cipriota Têmison, foi várias vezes imitado, primeiramente pelos epicúreos e finalmente por Cícero.

Foi o Hortêncio assim escrito por Cícero que acabou por determinar a primeira conversão do jovem professor de retórica africano que mais tarde se chamou Santo Agostinho.

Existia, realmente, um ensino de filosofia mais ou menos organizado. Encontramo-lo sob três formas principais.

Havia, inicialmente, o

ensino, até certo ponto oficial, que se ministrava no seio das escolas de filosofia propriamente ditas, de cada uma das escolas fundadas por mestres cujos ensinamentos se perpetuava de geração em geração, transmitido por um chefe de escola regularmente investido no cargo por seu predecessor.

Assim, Platão havia escolhido seu sobrinho Espeusipo, o qual escolhera Xenócrates, que por sua vez escolheu Pólemon, a quem sucedeu Crates.

Da mesma maneira, Aristóteles transmitiu a direção do Liceu a Teofrasto, preterindo Aristoxeno, para

grande indignação deste.

Podemos reconstituir, quase sem lacunas, a sucessão das quatro grandes escolas de filosofia durante todo o período helenístico até o fim da antiguidade.

As sedes de todas estas escolas encontravam-se, em princípio em Atenas, mas podiam encontrar-se filiais em outros locais.

Este ensino apresentava diversos aspectos de progressivo tecnicismo. Supõem, de início, um estudante que tenha terminado sua formação secundária. As várias escolas não são igualmente

exigentes neste ponto: os filósofos epicúreos e os céticos afetam desinteressar-se por isto; as escolas que mantém, rigidamente, a necessidade de uma preparação inicial substancialmente matemática, diante do declínio do nível de estudos científicos, ministravam elas próprias a iniciação matemática, a qual, porém, em si mesma, era estranha ao programa específico do filósofo.

O estudo propriamente dito da filosofia começa por uma iniciação bastante elementar: em qualquer que seja a escola, começa-se pela aquisição de algumas noções gerais de

História da Filosofia. Seguia-se a isto um curso, bastante genérico, a respeito da doutrina da própria escola. O verdadeiro ensino escolar só começava depois. Apresentava também um duplo aspecto: em primeiro lugar, o comentário dos clássicos da escola.

Mas o ensino tinha um segundo aspecto, mais pessoal, e mais vivo: o professor também falava diretamente, em seu próprio nome, e comunicava aos seus discípulos o sumo de seu próprio pensamento e de sua sabedoria. Eram colóquios mais livres, em tom familiar, girando em torno de um texto que se

havia acabado de comentar, de um incidente da vida cotidiana, de uma questão suscitada de passagem, para elevar-se a considerações doutrinais.

Enfim, e talvez, sobretudo, havia as conversações pessoais, entre o mestre e o discípulo, a dois, ou na presença de um terceiro companheiro e amigo: ressaltei, amiúde, o caráter pessoal da educação antiga; aqui ele se manifesta com particular nitidez. Exigia-se do filósofo que fosse não apenas um professor, mas também, e sobretudo, um mestre, um guia espiritual, um verdadeiro mentor de consciências; a essência de seu ensino não era prodigalizada da altura de sua

cátedra, mas no seio da vida em comum, que o unia aos seus discípulos: mais do que sua palavra, importava o seu exemplo, o espetáculo edificante de sua sabedoria prática e de suas virtudes.

Em princípio, o ensino completo de um filósofo devia constar de três matérias: lógica, física e ética, ou seja, uma teoria do conhecimento, uma doutrina acerca do mundo e uma moral. Este quadro era aceito sem discussão por todas as escolas".(164)

Até aqui o texto de H. I. Marrou; texto de notável beleza, mas que deve ser avaliado em uma justa perspectiva. H. I. Marrou não é filósofo, mas historiador. Não pretende ter captado a essência das escolas de filosofia antigas, mas ter nos dado uma descrição das mesmas tal como talvez pudesse ter sido dada por algum cidadão culto da idade antiga que convivesse na mesma sociedade em que funcionavam estas escolas de filosofia, sem ter feito, porém, parte delas. Mas mesmo assim, e

até por causa disso mesmo, causa impressão o número elevado de referências à questão da moral e das virtudes no ensino filosófico contido neste texto. Vejam-se, por exemplo, as seguintes:

"Tornar-se filósofo",

diz Marrou,

"é adotar um modo de vida novo, mais severo do ponto de vista moral, que se manifesta, do ponto de vista concreto, no comportamento".

"Exigia-se do professor, também e sobretudo, que fosse um guia espiritual, um verdadeiro mentor de consciências".

"A essência do ensino do mestre era prodigalizada pelo espetáculo edificante de suas virtudes".

"Em princípio, o

***ensino completo
de um filósofo
incluía a Ética".***

O que, porém, em matéria moral não está muito claro neste texto é que esta Ética ensinada nas escolas de filosofia, segundo se depreende dos Comentários de Tomás de Aquino, devia ser ministrada de modo a que não fosse apenas uma exortação às virtudes, nem apenas um estudo especulativo sobre moral, mas uma ciência em que o aluno deveria saber justificar por razões filosóficas a moralidade das ações humanas nas diversas circunstâncias com a sua contrapartida prática, pela qual o aluno deveria provar que norteava todos os atos de sua vida pelos conhecimentos adquiridos no estudo da Ética.

Desnecessário dizer que nenhum centro de ensino superior do mundo moderno faz semelhantes exigências a seus alunos.

Cabe, porém, voltar a perguntar: por que o ensino da ciência moral entre os filósofos não era apenas uma exortação à vida correta, mas exigia-se também a justificação racional dos motivos das ações de suas vidas individuais, como se depreende do conjunto do Comentário à Ética?

A resposta que podemos dar para isto é que as justificativas últimas da ciência moral radicam todas em razões maximamente universais, tais como na preponderância do bem comum sobre o bem individual ou particular ou sobre o bem das paixões, ou na excelência do bem da ordem que se observa na natureza. De onde que a verdadeira ciência moral não consiste apenas em uma exortação ao correto agir ou na criação de bons hábitos pelo costume, mas em fazer com que o homem passe a ter por motor de seus atos razões maximamente universais que se fundamentam em uma ordem superior à das estreitas perspectivas que lhe são fornecidas pelas paixões com que ele inicia sua vida, entrando no princípio em contato com o cosmos apenas através delas. O homem que progride por este caminho deve acabar por abandonar por completo a motivação das paixões e passar a seguir uma outra mais elevada, até tornar-se ele próprio, com todas as suas potências, como que uma personificação da verdade, na medida em que não apenas a

inteligência, mas todas as suas potências passam a participar da própria ordem do universo apreendida pela inteligência.

Ora, é evidente que uma disposição como esta não pode ser senão uma disposição muito próxima à contemplação da sabedoria. Não apenas a inteligência é desimpedida no trabalho da contemplação pela ausência da perturbação dos movimentos da imaginação, mas também é como que compelida à contemplação por todas as demais potências que participam, através dela, da própria ordem do universo.

Referências

(164) Marrou, H. I.: História da Educação na Antiguidade; São Paulo, Herder-EDUSP, 1969; IIa. parte, C. XI, pgs. 323-328.

A EDUCAÇÃO SEGUNDO A FILOSOFIA PERENE

Capítulo VI

A Pedagogia da Sabedoria. IIª Parte.

1. Introdução.

Há duas passagens nos Comentários aos livros de Aristóteles onde se especificam os requisitos pedagógicos imediatos da contemplação. No VII da Política aparece, nesta perspectiva, ao lado do cultivo da virtude, o cultivo da própria inteligência; e no Comentário ao VI da Ética, ao lado da ciência moral, à qual cabe o aprimoramento da virtude, fala-se também no estudo da lógica, da matemática e das ciências naturais, após o que deve-se proceder ao estudo da metafísica, um conhecimento cujo objeto é também o objeto da contemplação da sabedoria.

O estudo da metafísica não é ainda a contemplação, a qual supõe primeiro a perfeita aquisição da ciência metafísica, assim como a Metafísica supõe a perfeita aquisição das ciências que lhe são anteriores, mas é a estas ciências, isto é, à lógica, à matemática, ás ciências da natureza e à metafísica, nesta ordem, que cabe o aprimoramento da inteligência que precede a contemplação.

2. Lógica, Matemática e Ciências Naturais.

Assim, ao lado da ciência moral, o Comentário ao VI da Ética prescreve o estudo da lógica, da matemática e das ciências da natureza como requisito para o estudo da metafísica, de cuja perfeição se produz a contemplação.

O educador moderno estranhará neste currículo, apesar de totalmente dirigido para a atividade da inteligência como objetivo final, a importância incomum atribuída à ciência moral, mas a este respeito já nos explicamos suficientemente no capítulo precedente. Estranhará também a ausência de outras disciplinas comuns nas escolas modernas, que historicamente começaram a ganhar importância na pedagogia durante o Renascimento, como o estudo das línguas, da literatura, da história, da geografia, das artes em geral; em suma, a ausência do currículo humanista, introduzido pelo Renascimento na pedagogia, embora este já tivesse suas origens nas escolas de oradores da antiguidade clássica. O educador de hoje estranhará esta ausência e talvez, num primeiro momento, poderá atribuí-la a uma época em que a educação ainda estava em seus estágios mais primitivos de desenvolvimento.

Tal ausência, entretanto, melhor examinada, não se deve a nenhum primitivismo. Na época de Aristóteles, o autor do livro sobre o qual Tomás de Aquino escreve o Comentário, já havia obras clássicas de história, como as de Heródoto e de Tucídides, e de literatura, como os poemas de Homero e muitas obras de dramaturgia, e as artes em geral haviam já alcançado um grande estágio de desenvolvimento entre os gregos. A geografia parece não ter feito grandes progressos, mas mesmo assim os filósofos disto não se queixaram, sendo que o poderiam ter feito, pois na República Platão se queixou de que no campo da matemática a geometria plana estava bem desenvolvida, mas nada se tinha feito ainda na investigação da geometria no espaço, e isto, segundo ele, fazia muita falta para a formação do sábio:

"(Até o momento) não há nenhuma cidade que estime devidamente os conhecimentos (de geometria no espaço), os quais, já por si difíceis, são objeto de investigação pouco intensa. Ademais, os que os investigam necessitam de um diretor, sem o qual não serão capazes de descobrir nada; este diretor, porém, em primeiro lugar, é difícil que exista e, ainda supondo que existisse, nas condições atuais os que têm capacidade para investigar (as questões de geometria no espaço) não obedeceriam ao diretor,

movidos por sua presunção. Mas se uma cidade inteira honrasse estas questões e auxiliasse o diretor em sua tarefa, os investigadores o obedeceriam e, ao serem investigadas de maneira constante e enérgica, as questões (de geometria no espaço) seriam elucidadas em sua natureza, ao contrário do que acontece agora, quando são desprezadas pelo vulgo e até mesmo pelos que as investigam, sem que se dêem conta de sua (verdadeira) utilidade" (1).

Segundo a interpretação que se deve dar à doutrina destes

filósofos, a ausência do estudo das línguas e da literatura e demais disciplinas conhecidas como humanísticas entre os requisitos imediatos para a contemplação não significa que tais disciplinas não possam ou não devam ser aprendidas pelo aluno ou fazer parte do sistema educacional. O que a ausência de mênção a elas significa é que elas não são requisitos imediatos para a contemplação; como preparação remota ou por motivos outros, poderiam ser incluídas no currículo, mas não poderão ter a influência que, ao lado da ciência moral, a lógica, a matemática e as ciências da natureza terão na preparação do aluno para a contemplação.

A importância que tais disciplinas têm como preparação próxima à sabedoria provém do fato de que a sabedoria diz respeito a coisas maximamente universais e abstratas e estas disciplinas, ao contrário das outras, tem em comum os graus de abstração mais elevados com que elas tratam a realidade. Todas elas, de fato, fazem abstração, pelo menos, da individualidade do objeto que consideram.

A lógica é uma preparação para o estudo de qualquer ciência. No dizer de Tomás de Aquino, é

"uma arte que dirige o próprio ato da razão, com a qual o homem pode proceder neste ato com ordem, facilidade e sem erro; ela se relaciona ao próprio ato da razão como à

sua matéria própria" (2).

As ciências da natureza, na qual, segundo a concepção dos Comentários, estão compreendidas a Biologia e a Psicologia, se ocupam com os seres naturais naquilo que eles têm de necessário, abstração feita de suas individualidades. Na matemática, além da individualidade, abstrai-se também da matéria sensível dos entes naturais todos os acidentes, com exceção da quantidade. Estes diversos graus de abstração são uma preparação para as considerações da metafísica, em cujo objeto de estudo já não há mais nenhuma característica material, os entes sendo considerados apenas enquanto seres. Nada disso ocorre com as demais disciplinas do currículo humanista, que não foram mencionadas no Comentário ao VI da Ética justamente por possuírem um grau de abstração mínimo; a História e a Geografia, por exemplo, consideram seus objetos de estudo ainda envoltos em suas individualidades.

Ademais, o ser se converte com o verdadeiro, pois o verdadeiro, diz Tomás de Aquino, é uma conveniência do ser ao intelecto (3); à metafísica, portanto, tendo por objeto o ser enquanto ser e sua causa primeira, cabe uma síntese de todo o inteligível. A matemática e as ciências da natureza, na medida em que conduzem a uma síntese do cosmos sensível, são também sob este outro aspecto uma preparação para a metafísica.

Pela ordem crescente de abstração as ciências da natureza deveriam vir antes da matemática; entretanto, o Comentário à Ética propõe que a matemática venha antes das ciências da natureza. A razão está em que a matemática, ainda que mais abstrata do que as ciências da natureza, não requer experiência por parte do jovem, enquanto que as ciências naturais sim; por causa disso a matemática deve ser aprendida em primeiro lugar. Pelo mesma razão a ciência moral vem depois das ciências naturais, pois ela necessita ainda de maior experiência do que a necessária para as ciências naturais (4).

Referências

(1) Platão: A República, L. VII, 528 b-c.
(2) In libros Posteriorum Analiticorum Expositio, Proêmio, 1.
(3) Quaestiones Disputatae de Veritate, Q. I a.1.
(4) In libros Ethicorum Expositio, L. VI, l. 7, 1211.

3. Metafísica.

Depois da lógica, da matemática e das ciências naturais a contemplação ainda exige o estudo da metafísica. O simples estudo da metafísica não é ainda a contemplação; a contemplação supõe, ao contrário, o perfeito domínio da ciência metafísica.

A aquisição do hábito da metafísica conduz à contemplação de preferência ao das demais ciências, em primeiro lugar, porque estas ciências não alcançam a causa primeira de todas as coisas; as causas últimas que estas ciências alcançam são ainda causadas por outras, ainda que não se saibam quais; por este motivo, ao contrário do que deve acontecer na contemplação, a inteligência não pode repousar perfeitamente no conhecimento destas causas, já que ela tenderá por natureza ao movimento pelo qual possa buscar as causas destas causas.

Em segundo lugar, ao contrário das demais ciências, o conhecimento metafísico é maximamente abstrato e seu objeto maximamente inteligível, e, por isso mesmo, ela pode produzir um ato da inteligência mais perfeito do que o produzido pelos demais hábitos intelectivos, ato este que, quando plenamente desenvolvido, é o que se chama de contemplação.

4. Natureza do ato da contemplação.

M. D. Philippe publicou em 1949 na Revue Thomiste um magistral estudo sobre a natureza do ato de contemplação na perspectiva dos princípios de Aristóteles, os mesmos sobre os quais versam as obras de filosofia de S. Tomás de Aquino em geral e seus Comentários ao Filósofo em particular (5). A importância deste estudo merecerá que lhe façamos, a seguir, uma resenha intercalada, quando oportuno, de alguns comentários.

O autor tem como objetivo

"determinar a natureza do ato da contemplação filosófica tal como Aristóteles parece tê-la concebido" (6),

que é a mesma contemplação de que S. Tomás de Aquino se ocupa quando comenta ao Filósofo.

Ao acompanharmos a exposição de Philippe, ao mesmo tempo em que compreenderemos melhor o que é esta contemplação em que se coloca a felicidade do homem, ficará também mais clara a interdependência da mesma com a educação prévia da inteligência que nos é apontada como um de seus requisitos.

"Ainda que o pensamento do Filósofo não seja explícito a respeito deste ponto",

diz Philippe,

"pois ele mesmo não definiu, falando propriamente, o ato da contemplação, é legítimo determinar, com o auxílio dos princípios e das explicações que ele nos deixou sobre a natureza do conhecimento, o que deve ser na sua filosofia esta realidade tão perfeita e tão eminente que é o ato da contemplação da sabedoria. Veremos em seguida o que este ato da contemplação não é e não pode ser, depois do

que consideraremos seu caráter original, as condições necessárias à sua realização e, finalmente, suas propriedades" (7).

"O ato da contemplação é, não se pode duvidar disso, um ato de conhecimento perfeito, tanto quanto é possível ao homem alcançar a perfeição neste domínio. No pensamento de Aristóteles a teoria é, de fato, uma atividade perfeita, visto que beatificante. É por isto que não se pode identificar a contemplação com os diversos atos particulares da inteligência: a apreensão, o julgamento e o raciocínio, atos que são estudados no De Anima. Cada um destes atos realiza uma

perfeição própria, mas não representa mais do que uma perfeição parcial e determinada do conhecimento intelectual total" (8).

"De fato, nossa inteligência não atinge imediatamente a realidade em sua totalidade, mas, ao contrário, apenas parcialmente. É por isso que ela exige diversas operações no esforço de conhecer o mais perfeitamente possível esta mesma realidade" (9).

"A primeira destas operações, na ordem de sua geração, é a apreensão, isto é, o ato pelo qual a inteligência atinge as primeiras determinações essenciais da realidade que são as essências

das coisas" (10).

No Comentário ao De Anima pode-se ler que no intelecto podemos distinguir duas operações distintas. A primeira operação, chamada de apreensão ou simples apreensão, é aquela pela qual são inteligidos os indivisíveis. Ela ocorre, por exemplo, quando o intelecto intelige homem ou boi, ou outras coisas deste modo incomplexas. Este modo de inteligir é a respeito de coisas que não são falsas, porque os incomplexos não são verdadeiros nem falsos. Assim, nesta operação o intelecto não se engana (11). Ou o intelecto alcança uma essência ou não a alcança; como da essência alcançada nada nega nem afirma, não há possibilidade de engano: a operação apenas pode se completar ou não se completar.

Existe também uma segunda operação do intelecto, conhecida como julgamento, na qual ele compõe essências incomplexas apreendidas pela primeira operação e atribui uma a outra, como quando o intelecto afirma que o homem é animal. Nestes inteligíveis, nos quais já existe alguma composição por parte do intelecto, já pode também existir o verdadeiro e o falso (12); a verdade existe quando o intelecto compõe coisas que no objeto são um e compostas e a falsidade existe quando o intelecto compõe coisas que no objeto não são compostas (13).

Finalmente, além da simples apreensão e do julgamento, há ainda uma terceira operação do intelecto, à qual chamamos de raciocínio, que consiste em passar, por meio de um movimento ou discurso, de uma verdade inteligida a outra até com isto poderem ser concluídas outras verdades. O raciocínio pode ser comparado ao julgamento assim como o movimento se compara ao repouso; ele procede de um julgamento e passa de um julgamento a outro até chegar a uma conclusão a que o raciocínio tende como o movimento ao repouso. A conclusão do raciocínio é sempre um julgamento, mas um julgamento cuja verdade só se torna evidente por meio da redução feita pelo raciocínio à evidência dos julgamentos de que partiu.

"Do ponto de vista das exigências do conhecimento intelectual, portanto, a primeira operação de simples apreensão é algo imperfeito e inacabado. Se por um lado ela é isenta de erro, por outro ela não é capaz ainda de conhecer a verdade. A perfeição da inteligência não consiste apenas em ser determinada pelo objeto, mas também em conhecer sua adequação ao real, isto é, de conhecer a verdade. E, ademais, mesmo dentro da ordem da determinação, a inteligência, mediante esta primeira operação de simples apreensão, não é determinada senão de uma maneira parcial e limitada, pois ela não alcança senão tal ou qual aspecto da realidade e não a realidade em sua

totalidade, em toda a síntese de suas determinações. Para remediar esta deficiência, a inteligência deve não somente multiplicar suas diversas apreensões, mas falta-lhe ainda e sobretudo que ela se atualize e se exerça de um modo novo. Este é o papel da segunda operação que busca realizar no conhecimento intelectual uma espécie de síntese de conceitos. Uma operação como esta será capaz de ser verdadeira ou de ser falsa. Este modo de composição implica verdadeiramente uma nova maneira de conhecer que, supondo a apreensão, a aperfeiçoa qualitativamente e lhe fornece o seu acabamento" (14).

"Esta segunda operação de composição permite à nossa

inteligência atingir a realidade em sua alteridade, isto é, atingir as determinações essenciais da realidade em sua maneira própria de existir. Pela apreensão alcança-se, certamente, a realidade, mas unicamente através e dentro das determinações qüididativas e universais (ver nota sobre qüididade), aquelas que são independentes de seu modo de existência ou de não existência. Mas pela segunda operação a inteligência alcança aquilo que é, aquilo que existe. De onde que se segue que o objeto próprio desta segunda operação não é senão aquilo que é: a realidade ela própria enquanto medida de nosso conhecimento" (16).

"Quanto à terceira operação, o raciocínio, ela está

ao serviço das duas primeiras, que são, por si sós, operações naturais da inteligência enquanto tal, pois contém as perfeições próprias e necessárias a todo conhecimento intelectual perfeito. É certo que com o raciocínio temos uma operação intelectual com sua perfeição própria mas, se quisermos nos expressar de um modo preciso, é necessário dizer que se trata de uma operação própria à nossa inteligência humana enquanto racional. Esta terceira operação é, na verdade, inteiramente ordenada às duas primeiras e as pressupõe. A finalidade específica desta terceira operação é a de atingir e manifestar as diversas conexões causais que existem entre certas realidades e certas noções

alcançadas e julgadas por nossa inteligência. Em outras palavras, esta terceira operação alcança os liames particulares de dependência que existem entre certas realidades, na medida em que são conhecidas por nossa inteligência. Pelo fato de pressupor nossas outras atividades intelectuais, ela poderá possuir como uma participação última e especial a da exatidão e da certeza científica. Mas, deve-se notar, esta perfeição, que do lado do sujeito cognoscente é verdadeiramente última e possui uma certeza perfeita, o que explica o aspecto próprio sob o qual ela poderá finalizar nossa vida intelectual, deve, entretanto, sempre permanecer na dependência do julgamento, sob pena de perder o

seu valor objetivo e real e se transformar em uma arte puramente dialética, organizando conexões puramente formais" (17).

"Para se realizarem de maneira perfeita, a segunda e a terceira operação da inteligência necessitam de diversos hábitos ou virtudes intelectuais. A primeira operação, possuindo um modo natural, não tem necessidade imediata das mesmas e não é senão indiretamente que poderá adquirir uma maior acuidade" (18).

"A primeira destas virtudes intelectuais, na ordem da geração, é o hábito dos primeiros princípios, que aperfeiçoa nossa atividade de julgamento naquilo

que lhe diz respeito. Este primeiro hábito intelectual é adquirido quase naturalmente, no sentido em que, na medida em que a inteligência apreende os termos de que se compõem os primeiros princípios, tais como o princípio da não contradição, ela atinge por este próprio fato sua conexão necessária" (19).

"A ciência é o hábito do raciocínio perfeito e necessário. Este hábito é necessário para aperfeiçoar nossa terceira operação intelectual, a atividade racional. Esta atividade, possuindo um modo de movimento, implica uma potencialidade e uma indeterminação maior do que a do julgamento; ela necessita, por isso

mesmo, de um modo mais preemente, do auxílio de um hábito para alcançar sua perfeição" (20).

"Finalmente, o hábito da sabedoria vem aperfeiçoar nossa vida intelectual como uma virtude que sintetiza de um modo eminente as perfeições do hábito dos primeiros princípios e dos hábitos das ciências. É algo de uma ordem superior. Na medida em que as primeiras virtudes intelectuais determinam e aperfeiçoam a atividade própria de nossa inteligência no que diz respeito aos objetos que lhe são imediatamente conaturais, a sabedoria aperfeiçoa nossa atividade intelectual naquilo que ela possui de mais puro e mais elevado. Ela

aperfeiçoa as atividades próprias da inteligência enquanto tal, isto é, as atividades especificadas imediatamente pela própria inteligibilidade do ser considerado em si mesmo, atividades que desembocam na demonstração da existência do ser primeiro e da substância primeira" (21).

"O hábito da sabedoria confere, de fato, à nossa inteligência uma nova determinação e uma nova eficácia que lhe permite alcançar explicitamente seu objeto último e terminativo" (22).

"As ciências são necessariamente múltiplas, pois elas aperfeiçoam o movimento da razão; este movimento é especificado por princípios próprios e particulares que são diversos. A sabedoria, ao

contrário, na medida em que é a perfeição última da inteligência, é simples e indivisível, mas de uma simplicidade e de uma indivisibilidade completamente diferentes daquelas da primeira operação; trata-se de uma simplicidade e uma indivisibilidade de perfeição, análogas à das substâncias separadas e da causa primeira. E, não obstante, este ato único da sabedoria está na origem de atividades de tipos diversos: atividades científicas, defensivas e contemplativas, que se realizam com uma perfeição que lhes é toda particular. As demonstrações científicas que procedem do hábito da sabedoria são normalmente mais rigorosas e mais certas do que

aquelas das demais ciências. Os julgamentos, obras do hábito da sabedoria, são os mais penetrantes, os mais exatos. Pode-se caracterizar o modo novo que imprime a sabedoria a todos os seus conhecimentos como um modo de unidade na perfeição: este modo de unidade na perfeição é, de fato, o modo próprio de uma atividade intelectual perfeita, que tende a reduzir o mais possível as imperfeições de nossas atividades de conhecimento sempre fragmentárias e sucessivas. As diversas demonstrações, os diversos julgamentos de nosso hábito da sabedoria, tão perfeitos quanto possam ser, são, portanto, todos finalizados pelo ato da contemplação, que é o ato último

e plenamente característico do hábito da sabedoria" (23).

"Por tudo isso vemos claramente que não se pode assimilar o ato da contemplação do hábito da sabedoria a um dos três modos particulares de operação da inteligência humana. Este ato pressupõe, de fato, nossa inteligência já perfeitamente determinada pelo hábito da sabedoria, na medida, pelo menos, do que ela é capaz. Ela supõe, ademais, já realizada em ato toda a atividade científica da sabedoria, assim como sua atividade defensiva, pois, para que haja contemplação, é necessário que tenha sido demonstrada a existência da substância primeira e é necessário também que nossa

inteligência esteja na perfeita posse de seus princípios, sendo capaz de refutar toda possível objeção" (24).

"O ato da contemplação que finaliza todas as nossas atividades intelectuais é em si mesmo um ato absolutamente simples e indivisível. É mais simples, de fato, que nossas primeiras apreensões, e mais indivisível do que elas. A diferença que existe entre estas duas operações simples é análoga àquela que existe entre a indivisibilidade da qüididade e aquela da substância primeira. Ao mesmo tempo este ato da contemplação é mais perfeito que nossos demais atos de julgamento. Pois ele não é apenas uma apreensão, mas é um julgamento e uma

adesão total de nossa inteligência à verdade conhecida como verdade primeira e absoluta. De fato, ele é todo orientado para o ser da substância primeira e da causa primeira. Ora, este ser é necessário, ele implica em sua estrutura essencial a existência. O ato da contemplação filosófica alcança, deste modo, de uma certa forma, o ser da substância primeira, sua existência. É necessário, portanto, que este ato possua as perfeições da segunda operação, isto é, que tenha seu término à própria realidade da coisa" (25).

"Por outro lado este ser singular é alcançado enquanto causa e princípio de todos os seres, como a causa e o princípio mais universal que possa haver. Segue-se que este

julgamento é o mais penetrante que haja e que possa haver; ele dirá respeito ao primeiro princípio do ser, pois ele alcançará a origem de tudo quanto existe" (26).

"Quanto à adesão e à consciência requerida neste ato de contemplação podem-se fazer algumas considerações significativas" (27).

"Este ato, na medida em que se exige dele um verdadeiro julgamento afirmativo, exige, por isso mesmo, uma adesão perfeita e total de nossa inteligência a esta primeira verdade conhecida, que faz com que nosso espírito seja verdadeiramente atraído e finalizado por esta verdade que se lhe impõe como seu bem último. Não se trata, portanto, de uma adesão

parcial, relativa e momentânea, como o podem exigir alguns de nossos julgamentos afirmativos, mas de uma adesão total, absoluta e necessária, que por sua natureza permaneceria sempre em ato, pois nossa inteligência não pode alcançar um bem mais excelente" (28).

"Este ato da contemplação possui também, de um modo virtual, quanto aos seus resultados e seus efeitos próprios, todas as perfeições da demonstração, pois ele supõe demonstrada, conforme já comentado, a existência da causa primeira. Ora, a demonstração da existência da causa primeira, sendo a demonstração última, contém ela própria as

perfeições de todas as demais demonstrações. Note-se bem, de resto, que se nós dizemos que este ato de contemplação supõe a demonstração da existência da primeira substância, queremos assinalar entretanto que esta demonstração não é o que constitui propriamente o objeto da contemplação. Esta demonstração procede da atividade de uma inteligência ainda imperfeita que busca se unir a seu princípio próprio. Esta demonstração não está senão virtualmente presente em nossa atividade contemplativa. Isto se deve ao fato de que as perfeições da demonstração não estão formalmente implicadas no ato da contemplação. Mas seus resultados e suas

conseqüências estão. Compreende-se assim como este ato da contemplação transcende, de um modo único, a distinção de nossos atos imperfeitos: apreensão, julgamento e raciocínio. Ele se situa para além destes diversos tipos elementares de conhecimento humano, conservando suas perfeições próprias, formalmente aquelas da apreensão e do julgamento, virtualmente aquelas do raciocínio, sem conservar seus caracteres fragmentários. Pode-se dizer que ele realiza uma síntese sui generis das perfeições intelectuais do conhecimento humano, uma forma de combinação superior possuindo seu

valor original, irredutível a seus componentes. É por isto que se pode dizer que este ato de contemplação filosófica implica, de um modo eminente, todas as perfeições da apreensão, do julgamento e do raciocínio, pois a inteligência humana ao realizá-la opera de um modo inteiramente novo, na medida em que se encontra em um estado de perfeição, o estado daquele que alcançou a sua finalidade. É por isto que se diz, para caracterizar esta maneira nova de agir, que o ato da contemplação se realiza no repouso" (29).

"A partir destas considerações será fácil explicar como este ato possui em si mesmo uma estabilidade e uma firmeza únicas, pois ele é o

término último de todas as outras nossas atividades, todas sendo por causa dele, mediatamente ou imediatamente, somente ele sendo buscado por si mesmo, e uma intensidade de operação igualmente única, pois ele é perfeitamente ato, escapando a toda possibilidade de fadiga ou de mudança. Se, de fato, nosso ato de contemplação filosófica não dura sempre, isto se deve a razões extrínsecas à sua natureza. Mas nele mesmo, em sua estrutura essencial, este ato escapa ao tempo. Em certo sentido pode-se dizer que ele se assemelha à eternidade da vida divina, imperfeitamente, é verdade, mas de modo real. É por isto que este ato possui uma duração interior única, uma continuidade que

não é mais comparável com a continuidade do tempo físico e mesmo com a continuidade psicológica das demais operações" (30).

"Este ato da contemplação que implica julgamento e adesão, como já o fizemos notar, é necessariamente consciente, pois a consciência é como a propriedade de nossa atividade de julgamento. A consciência deste ato é mais perfeita, mais pura do que aquela de todos os nossos outros julgamentos. Isto resulta de quanto dissemos sobre o caráter próprio do julgamento implicado no ato da contemplação. Pois a consciência exige uma certa reflexão da inteligência sobre seus atos, reflexão que não pode se fazer perfeitamente a não ser que este ato seja estável,

fixo e permanente: quanto mais o ato tenha um modo transitivo, menos sua consciência pode ser perfeita. Entretanto, deve-se notar que, dado o caráter inteiramente teorético e especulativo deste ato, não se trata aqui de uma consciência de ordem sensível e afetiva, mas de uma consciência puramente intelectual" (31).

NOTA SOBRE O SIGNIFICADO DE "QÜIDIDADE"

O texto de M. D. Phillipe diz que

"pela apreensão alcança-se a realidade apenas através de determinações qüididativas e universais".

O significado do termo "qüididativo" provém do latinismo qüididade, que é, por sua vez, uma palavra derivada da expressão latina "quid est", que significa "o que é". Qüididade, portanto, significa a mesma coisa que essência, o objeto próprio

da primeira operação do intelecto, operação que Aristóteles chama de simples apreensão.

Referências

(5) Philippe, M. D.: Nature de l'acte de contemplation philosophique dans la perspective des principes d'Aristote; Revue Thomiste, 1949, III, 525-541.
(6) Ibidem; pg. 525. (7) Ibidem; loc. cit.. (8) Ibidem; loc. cit.. (9) Ibidem; pg. 526. (10) Ibidem; loc. cit..
(11) In librum De Anima Commentarium, L. III, l. 11,746.
(12) Idem, L. III, l. 11, 747. (13) Idem. L. III. l. 11,748.
(14) Philippe, M.D.: o. c.; pg. 527. (16) Ibidem; pg. 527-528. (17) Ibidem; pg. 528. (18) Ibidem; pg. 529. (19)

Ibidem; loc. cit.. (20) Ibidem; loc. cit.. (21) Ibidem; pg. 529. (22) Ibidem; pg. 530. (23) Ibidem; loc. cit.. (24) Ibidem; pg. 531. (25) Ibidem; loc. cit.. (26) Ibidem; pg. 532. (27) Ibidem; loc. cit.. (28) Ibidem; loc. cit.. (29) Ibidem; pg. 533. (30) Ibidem; pg. 534. (31) Ibidem; pg. 535.

5. Deleitabilidade da contemplação.

No final de seu artigo, M. D. Philippe examina a questão da deleitabilidade da contemplação. Esta questão se reveste de uma importância particular para que a destaquemos em separado do restante de nossa resenha, lhe acrescentemos alguns comentários e nos aproveitemos dela para continuar o presente capítulo.

M. Philippe afirma que a deleitação da contemplação se segue, em princípio, à conaturalidade que a virtude da sabedoria produz no homem para com aquele ente que é objeto de contemplação:

"Graças à virtude da sabedoria, a inteligência humana adquire uma certa conaturalidade com o termo de sua contemplação: a substância primeira. Esta virtude da sabedoria, virtude suprema, estabelece entre Deus e nós, entre a inteligência divina e a nossa, uma certa semelhança que nos permite levar a

mesma vida que Deus e conduzi-la como uma vida que nos é conatural e não estranha e penosa. Graças à conaturalidade que a sabedoria estabelece entre a primeira inteligência e a nossa inteligência, este ato de contemplação pode-se expandir na alegria. Ele é plenamente deleitável" (32).

Não há dúvida que estas palavras poderão para alguns saber a exagero diante de uma primeira consideração. De fato, que homem pode ser como Deus? Não seria isto uma exagerada pretensão? E ainda que o pudesse, certamente isto não lhe seria uma coisa fácil. No entanto, M. Philippe parece querer afirmar exatamente o contrário. Ele diz que, pela contemplação, se estabelece no homem uma semelhança entre a inteligência humana e a divina; e, não contente com isto, acrescenta que por meio da contemplação o homem pode levar a mesma vida que Deus e, ademais, pode fazer isto sem dificuldade e de modo conatural. Ele afirma ainda que esta doutrina é a de Aristóteles e, indiretamente, a de S. Tomás de Aquino. Que diriam hoje estes filósofos se o ouvissem atribuindo-lhes tais ensinamentos? Dariam razão a Philippe ou lhe diriam jamais terem ensinado tais coisas?

Cremos poder responder a esta pergunta afirmando que, quando corretamente entendidas, as colocações de M. Philippe estão em perfeito acordo não apenas com os ensinamentos de S. Tomás de Aquino e de Aristóteles, mas também com os da maioria dos principais filósofos gregos e cristãos.

De fato, a conaturalidade que se diz estabelecer pela contemplação entre o homem e a inteligência divina não deve ser entendida como uma igualdade de naturezas, mas como uma semelhança de naturezas. À medida em que o homem deixa de viver segundo suas paixões para viver segundo a virtude, e à vida da virtude se acrescenta a da contemplação, sua vida vai-se assemelhando cada vez mais à vida divina e, neste sentido, o homem vai-se conaturalizando à inteligência divina por um assemelhar-se à sua natureza.

Tal era, ademais, o ideal filosófico não apenas de Aristóteles e de S. Tomás de Aquino, mas o de muitos outros filósofos da antiguidade em geral. Atestam esta afirmativa, por exemplo, as seguintes palavras de Boécio, quando, esperando na prisão a execução de uma pena de morte por um delito que não tinha cometido, imagina-se dialogando com a própria Filosofia. No final deste diálogo, Boécio afirma que o ideal da filosofia é tornar-se semelhante a Deus. E não só Boécio faz seu este ideal, como também parece atribuí-lo ao filósofo grego Pitágoras:

"Por que choras, Boécio?",

pergunta a Filosofia.

"Por que derramas estas lágrimas?

Se queres que te auxilie, importa que não me ocultes a tua ferida".

"Porventura",

responde Boécio,

"porventura há necessidade de explicações?

Não será explicação suficiente o aspecto desta prisão em que estou encerrado? Esta por acaso é a biblioteca onde tu residias comigo e costumavas dissertar sobre as coisas divinas e humanas?

Era este o rosto que eu tinha quando investigava contigo os segredos da natureza, quanto tu me descrevias o curso das estrelas, me formavas os costumes e a razão de toda minha vida segundo o exemplo da ordem celeste?

Porém estás vendo em que veio dar a nossa inocência, pois como prêmio da verdadeira virtude padecemos as penas de um falso delito, como se tu, que estavas sempre junto de mim, não afastasses de minha alma a ambição de todas as coisas mortais, como

se cada dia não derramasses em meus ouvidos e em minhas considerações os ditos de Pitágoras e não me guiasses para esta excelência, que é fazer-me consemelhante a Deus" (33).

De onde que não apenas segundo Philippe, mas também segundo Boécio, um filósofo cristão do início do século VI, e, de acordo com o que Boécio parece dar a entender, também segundo a tradição da filosofia grega, a contemplação produz uma semelhança divina no homem. Mais fácil ainda é mostrar que tal afirmativa não é diversa também do pensamento filosófico de S. Tomás de Aquino, e por extensão também do de Aristóteles, que é o mestre que em filosofia Tomás segue e aprofunda. Consideremos, para tanto, em primeiro lugar, como na Summa contra Gentiles Tomás diz que todo agente age por causa do bem:

"Pode-se mostrar que todo agente age por causa do bem, primeiro, considerando que todo agente age por causa de um fim, já que todo agente tende a algum fim determinado" (34).

Que todo agente age por causa de um fim por tender a algum fim determinado é algo sobre o que demos uma explicação mais detalhada no Apêndice sobre teoria da causalidade anexo ao capítulo dois do presente trabalho. Uma vez compreendida aquela explicação, pode-se passar à continuação do presente argumento:

"Aquilo ao que um agente tende de modo determinado",

continua Tomás,

"é necessário que lhe seja algo conveniente; de fato, não tenderia a ele senão por causa de alguma conveniência ao mesmo" (35).

A explicação desta afirmativa está em que aquilo a que qualquer agente tende de modo determinado é uma operação conseqüente à sua forma própria; portanto, é algo que tem conveniência à natureza do agente, que é dada pela forma.

Continua S. Tomás:

"Ora, aquilo que convém a algo é o bem deste algo. Portanto, todo agente age por causa do bem" (36).

Bastante mais adiante, na mesma Summa contra Gentiles, Tomás ainda continua o argumento:

"Se, porém, todo agente age por causa do bem, conforme acima provamos, segue-se que o fim de qualquer ser é o bem" (37).

Três capítulos mais adiante Tomás acrescenta:

"Ora, se todas as coisas, por seu movimento ou ação, tendem a algum bem como ao seu fim, conforme acima foi provado, e qualquer coisa participa do bem na medida em que se assemelha à primeira bondade, que é Deus, segue-se que todas as coisas, pelos seus movimentos e pelas suas ações, tendem à semelhança divina, assim como a um fim último" (38).

Mais adiante Tomás afirma ainda que os seres inteligentes tendem à semelhança divina de um modo especial, mais

excelente do que o modo geral pelo qual o fazem todas as coisas:

"Embora todas as criaturas, mesmo as que são carentes de intelecto, se ordenem a Deus como a um fim último, e todas alcancem este fim na medida em que participam em algo de sua semelhança, todavia as criaturas intelectuais o alcançam de um modo especial, isto é, pela sua operação própria ao inteligi-lo.

Ademais, todas as coisas tendem à semelhança divina como ao seu fim próprio. Aquilo,

portanto, pelo que cada coisa maximamente se assemelha a Deus é o seu fim último.

Ora, a criatura intelectual se assemelha maximamente a Deus pelo fato de ser intelectual, possuindo esta semelhança entre todas as demais criaturas, e incluindo nesta todas as demais.

No gênero desta semelhança a criatura mais se assemelhará a Deus na medida em que intelige em ato do que na medida em que intelige em hábito ou em potência, porque Deus

é sempre inteligente em ato.

E, no inteligir em ato, a criatura mais se assemelhará a Deus na medida em que inteligir ao próprio Deus, porque o próprio Deus intelige todas as coisas inteligindo-se a si mesmo" (39).

Vemos, assim, que segundo o pensamento de Tomás de Aquino o homem verdadeiramente se assemelha a Deus pela contemplação mais do que já se assemelhava pela sua própria natureza. Entretanto, não é apenas nisto que consiste a conaturalidade estabelecida entre a inteligência divina e a inteligência humana pela virtude da sabedoria de que fala M. D. Philippe; esta conaturalidade não é apenas este assemelhar-se da inteligência humana à divina segundo o modo exposto por Tomás na Summa contra Gentiles, mas é também a tendência e a facilidade com que, mediante esta virtude, a contemplação se processa no homem. Dizemos, de fato, que fazemos com naturalidade as coisas que fazemos com facilidade; neste sentido pode-se dizer então que a sabedoria produz uma conaturalidade com a inteligência divina, na medida em que por meio dela a inteligência humana adquire uma tendência a facilidade em assemelhar-se à divina por meio da contemplação. E esta conaturalidade, diz Philippe, é que produz a deleitabilidade da contemplação.

"Queremos sublinhar",

continua Philippe,

"a grande diferença psicológica que há entre este ato da contemplação e todas as investigações científicas que a precedem. Estas investigações eram, ao contrário da contemplação, difíceis e sem deleitação. Mas Aristóteles afirma que esta alegria é a maior que possa existir. Ela é perfeita e soberana, conforme afirmado na Metafísica, porque é sem mistura, inteiramente pura, pois é firme e estável. Não se realiza ela como um

repouso?" (40).

Mas, pergunta então Philippe,

"como se deve compreender esta deleitação?" (41).

A razão de ser desta pergunta é que, segundo o pensamento de Aristóteles e Tomás de Aquino, a deleitação é algo que pertence de modo próprio às faculdades apetitivas e não às cognitivas. Toda deleitação procede de um desejo, o qual por sua vez procede de um amor, e estas três coisas, deleitação, desejo e amor, são movimentos ou disposições de faculdades apetitivas, sejam elas sensíveis ou racionais. O amor é uma conaturalidade do apetite ao bem amado; o desejo, que se segue ao amor, importa num movimento do apetite ao bem amado; a deleitação, que se segue ao desejo, é um repouso do apetite no bem amado (42).

Com isto podemos compreender melhor a seqüência do texto de Philippe:

"Como compreender, pois, esta deleitação da contemplação?

Toda deleitação não supõe um amor?

Mas a contemplação da sabedoria filosófica, tal como Aristóteles a definiu, não é ela um ato puramente especulativo, teorético, separado de todo elemento afetivo?" (43).

Philippe continua ressaltando muito apropriadamente a importância desta pergunta:

"É muito importante encontrar qual seja a fonte própria desta deleitação, afirmada tão claramente por Aristóteles, para melhor penetrar na estrutura essencial do ato da contemplação" (44).

Desta maneira, Philippe levantou a questão da deleitabilidade da contemplação. Se o deleite pertence às faculdades apetitivas, e a contemplação é algo inteiramente pertencente à inteligência, como pode haver nela não apenas deleitação, mas também suma deleitação? Sua resposta vem logo a seguir:

"É bastante evidente que o prazer faz parte da ordem do bem, isto é, daquilo que nos convém. Todo prazer supõe, portanto, um amor.

Ora, há em nós um amor natural pelo conhecimento do verdadeiro. Aristóteles no-lo recordou no início de seus livros de Metafísica: todos os homens desejam, por natureza, o conhecimento. E é este amor natural que explica como todo ato de conhecimento é deleitável. Porque todo ato de conhecimento satisfaz em parte este desejo natural, este amor inicial do verdadeiro. O

ato da contemplação, sendo o ato de conhecimento mais perfeito, é o único que pode satisfazer plenamente este desejo e este amor do conhecimento. Eis porque ele é tão perfeitamente deleitável" (45).

Segundo Philippe, portanto, a contemplação da sabedoria produz uma deleitação perfeita porque há no homem, por natureza, o desejo natural pelo conhecimento; este desejo pode ser satisfeito apenas em parte pelas ciências ou outras formas de conhecimento; somente a virtude da sabedoria satisfaz plenamente a este anseio profundo do homem, e a contemplação nada mais é do que o ato mais excelente produzido pela virtude da sabedoria. Conseqüentemente, a deleitação que lhe é associada produz no homem uma alegria que, entre todas as alegrias que o homem pode experimentar pela sua própria natureza, é aquela que mais se assemelha à felicidade divina.

Porém, além desta razão, há ainda uma outra, e mais profunda, para explicar a deleitabilidade da contemplação no homem. Pois as pessoas que não têm experiência ou pouco ouviram falar destas coisas costumam esquecer-se de levar em conta que a própria atividade da contemplação é algo que, pelo exercício, vai progressivamente se aprofundando no homem. Isto faz com que, alcançada pela inteligência a causa primeira de todos os entes e estando a inteligência numa posse perfeita da ciência metafísica, ela começa, aos poucos, a conhecer melhor, mais claramente e profundamente, em uma só palavra, mais perfeitamente, ainda que apenas por via de analogia e não por percepção direta, a natureza da causa primeira.

Assim, após a aquisição perfeita da ciência metafísica, a contemplação se inicia pela apreensão da causa primeira sob a razão de ser; mas, aos poucos, à medida em que, além de sua existência, vai se tornando sempre mais perfeita a apreensão de sua natureza, ainda que por via de analogia, a causa primeira passa a ser apreendida sob a razão de bem.

Ora, o bem, diz Tomás de Aquino, se converte com o ser. Todo ente, enquanto tal, é bom (46). Não obstante esta conversibilidade, entretanto, o ser, segundo sua razão, é anterior ao bem; em qualquer coisa o primeiro que cai sob a concepção do intelecto é o ser, pois tudo que é conhecido é conhecido sob a razão do ser, de onde que o ser é o objeto próprio do intelecto, e é o primeiro inteligível, assim como o som é o primeiro audível (47). O bem, embora se converta com o ser, acrescenta, entretanto, algo ao ser, que é a razão de perfeição que convém a todo ser qualquer que seja a sua natureza (48), e, por conseqüência, a conveniência do ser às faculdades apetitivas da alma (49).

Desta maneira, na medida em que no início o homem sábio apreendia a causa primeira sob a razão do ser, a contemplação lhe era deleitável por satisfazer plenamente à sua natureza humana intelectiva. Mas, à medida em que, com o tempo, a atividade contemplativa da inteligência se aprofunda no conhecimento da natureza desta primeira causa e ela passa a ser apreendida sob a razão de bem, este bem é apresentado à inteligência do homem como o maior de todos os bens, maior ainda do que o próprio bem que a contemplação em si já é para o homem. O homem sábio passa deste modo a amar o objeto da contemplação mais do que à própria contemplação.

Ora, como a todo amor segue-se o desejo e a deleitação, a contemplação do homem sábio passa por isso mesmo a se tornar mais deleitável não apenas por ter se tornado mais perfeita em sua atividade, mas por ter se estabelecido uma nova relação entre ele e o objeto ao qual se dirige a atividade de sua inteligência. Ele não é mais filósofo, isto é, alguém que ama a sabedoria, porque ama o conhecimento que está ou pode a vir a estar em sua alma, mas é filósofo porque ama aquela sabedoria que é a própria inteligência viva de que procedem todas as

coisas.

É neste sentido que se entendem as seguintes considerações de Philippe:

"Não nos esqueçamos, entretanto, que a sabedoria que conaturaliza nossa inteligência com a inteligibilidade da causa primeira não tem como único efeito permitir um ato de contemplação que seja perfeito, isento de dificuldade e por isso mesmo deleitável.

Ela tem como conseqüência estabelecer entre esta primeira substância e nossa inteligência uma certa semelhança capaz de fundamentar novas relações de quase amizade entre Deus e nós. Estas relações se exercem graças à própria contemplação e são como seus efeitos imediatos, como seu fruto próprio.

Compreende-se assim que a contemplação filosófica pode estar na origem de toda uma expansão afetiva, a mais nobre expansão

afetiva que o nosso ser pode vir a conhecer. Pois trata-se de amar o ser supremo contemplado, de amá-lo por ele mesmo, por causa de sua bondade soberanamente amável, de amá-lo como ao ser mais amável e mais desejável que existe.

Esta expansão afetiva, longe de afastar o sábio de sua contemplação e voltá-lo para uma atividade menos nobre, e portanto, de degradá-lo, ao contrário, aperfeiçoa sua contemplação e lhe permite de se dar a ela mais perfeitamente. Pois esta quase amizade é uma amizade divina, toda espiritual e mesmo toda contemplativa; ela provém imediatamente da contemplação, que é seu fundamento, e não pode se manter senão nela. E como o amor do bem soberano nos conduz a conhecê-lo melhor, esta amizade nos conduz para a contemplação, tornando-a ainda mais pura e conatural ao seu objeto.

Ela estará, também, na origem de uma nova deleitação que intensificará por sua vez o próprio ato da contemplação" (50).

Não é apenas Philippe que reporta tal forma de contemplação filosófica. Nos escritos de Hugo de São Vitor encontram-se também referências a esta forma especialíssima de perfeição da contemplação. No livro primeiro do Didascalicon de Hugo de S. Vitor, por exemplo, encontramos a seguinte definição de filosofia:

"A filosofia é o amor, o estudo e a amizade da sabedoria; não porém de qualquer sabedoria, mas daquela sabedoria que, não necessitando de nada, é uma mente viva e a única e primeira razão de todas as coisas, com o que se designa a sabedoria divina, a qual não necessitando de nada, é uma mente viva e é a primeira razão de todas as coisas porque à sua semelhança foram feitas todas as coisas.

A ela, quanto mais nos conformamos, tanto mais nos tornamos sábios; é então que começa a brilhar em nós aquilo que na razão divina sempre existiu, transitando em nós aquilo que nEle existe incomutavelmente" (51).

Etimologicamente, filosofia significa amor da sabedoria. Mas é com muita propriedade que nestas passagens do Didascalicon Hugo de São Vítor especifica a filosofia não como o amor da sabedoria que o homem pode adquirir pelo esforço de sua própria inteligência, o que seria já uma definição verdadeira, mas como o amor da sabedoria que é a própria causa do ser de todas as coisas.A maioria das poucas pessoas que se dão ao trabalho de lerem as obras de Hugo, ao passarem por estas passagens do Didascalicon, não se dão conta da grandeza do que Hugo está escrevendo; falta-lhes totalmente o sentido de perspectiva, como quando um homem simples, olhando para o céu, acredita que todas as estrelas estão situadas à mesma distância e não muito longe da superfície da terra. Tomam a definição de filosofia que dá Hugo como sendo alguma excentricidade explicável pelos sentimentos piedosos do autor ou por se tratar talvez de algum expediente retórico. Mas na verdade o que Hugo está descrevendo é a faculdade intelectiva do homem levada aos últimos limites de sua perfectibilidade; é impossível ser filósofo no sentido aqui descrito por Hugo sem possuir de modo eminente a virtude da sabedoria e a vida contemplativa desenvolvida num grau muitíssimo elevado.

A mesma coisa pode-se dizer também das seguintes passagens da República de Platão, tão freqüentemente pouco compreendidas:

"Nos limites extremos do mundo inteligível",

diz Platão,

"a última coisa que se percebe, e isto não sem grande esforço, é a idéia do bem" (52).

"Por mais belos que sejam o conhecimento e a verdade, julgarás retamente se considerares a idéia do bem como algo ainda mais belo do que ambas estas coisas" (53).

"Não deves estranhar, por isso, que aqueles que chegaram à apreensão desta idéia não queiram mais se ocupar com os assuntos humanos, pois as suas almas tendem sempre a permanecer nas alturas" (54);

"aquele, porém,

que quiser proceder sabiamente na vida privada ou na vida pública, terá que contemplá-la forçosamente" (55).

"Por isso será preciso obrigar os sábios a elevarem os olhos de suas almas para contemplarem de frente o que proporciona luz a todos; e quando tiverem visto o bem em si se servirão dele como modelo durante o resto de suas vidas em que governarão tanto à cidade e aos particulares como a si mesmos" (56).

"Não é esta, ó Gláucon, a melodia que é executada pela filosofia? Quando nos valemos dela para dirigir-nos, com a ajuda da razão e sem a intervenção de nenhum sentido, para o que é cada coisa em si, e não desistimos até alcançar com o

auxílio apenas da inteligência o que é o bem em si, teremos então com isso chegado às próprias fronteiras do inteligível" (57).

"Esta viagem é o que se chama de filosofia" (58).

Referências

**(32) Philippe, M. D.: o. c.; pg. 538-539.
(33) Boetius, Manlius Severinus: De Consolatione Philosophiae libri quinque, L. I, Pr. IV; PL 63,
(34) Summa contra Gentiles, III, 3.
(35) Idem, loc. cit.. (36) Idem, loc. cit.. (37) Idem, III, 16.
(38) Idem, III, 19. (39) Idem, III, 25.
(40)**

Philippe, M. D.: o. c.; pg. 539. (41) Ibidem; loc. cit..
(42) In libros Ethicorum Expositio, L. II, l. 5, 293.
(43) Philippe, M. D.: o. c.; pg. 539. (44) Ibidem; loc. cit.. (45) Ibidem; loc. cit..
(46) Summa Theologiae, Ia, Q. 5 a.3.
(47) Idem, Ia, Q. 5 a.2. (48) Idem, Ia, Q. 5 a.3 ad 1.
(49) Quaestiones Disputatae de Veritate, Q. 1 a.1.
(50) Philippe, M. D.: o. c.; pg. 540-541.
(51) Hugo de S. Vitor: Didascalicon, L. I, C. 3, PL 175, 743; L. II, C. 1, PL 175, 751.
(52) Platão: A República, L. VII, 517 b.

(53) Ibidem, L. VI, 508 e. (54) Ibidem, L. VII, 517 c-d. (55) Ibidem, L. VII, 517 c. (56) Ibidem, L. VII, 540 a-b. (57) Ibidem, L. VII, 532 a-b. (58) Ibidem, L. VII, 532 b.

6. Primeiro fundamento da sabedoria.

Traçamos, desta maneira, nestes dois últimos capítulos, o quadro dos requisitos próximos de uma educação cujo objetivo final é a contemplação. Estes requisitos consistem no cultivo da inteligência pelas ciências que envolvem maior grau de abstração e no aperfeiçoamento da virtude pela ciência moral. Ambas estas coisas convergem para a metafísica, da qual se origina a contemplação.

Pode-se chamar esta parte final da educação humana de pedagogia consciente, na medida em que neste estágio o aluno já deveria ter consciência do objetivo desta educação e buscá-lo ele mesmo por iniciativa própria. Esta fase da educação pode ainda ser chamada de consciente por oposição à fase anterior, de que se tratará no próximo capítulo, em que se examinam requisitos mais remotos da educação para a sabedoria em que não se requer do aluno uma compreensão e aceitação mais clara do fim último da educação que recebe.

Entre os requisitos próximos da educação para a sabedoria, existe, porém, ainda um outro, que cabe ser examinado à luz do que se disse a respeito da deleitabilidade da contemplação. Pois haveria quem, tendo ouvido falar das dificuldades a serem superadas para se alcançar a perfeita contemplação, juntamente com a sua máxima deleitabilidade quando alcançada, e considerando que esta fase final da educação para a sabedoria pressupõe a consciência do aluno sobre os seus fins últimos, poderia julgar que nesta mesma suprema deleitabilidade da vida contemplativa estaria o grande motor capaz de fazer o homem tomar a iniciativa de vencer os obstáculos necessários para alcançá-la. Talvez houvesse até quem, ouvindo falar coisas tão belas sobre a vida contemplativa, já percebesse em si uma disposição para interessar-se pelo assunto e iniciar uma caminhada própria.

Deve-se dizer, porém, que com motivações como estas dificilmente tais pessoas chegarão aos objetivos que pretendem. Levanta-se deste modo a questão de que tipo de motivação a vida contemplativa exige da parte do homem para que ele possa alcançar o objetivo de seus esforços. Esta correta

motivação é o primeiro dos requisitos imediatos da educação para a sabedoria.

De fato, se a contemplação é, conforme mostramos, o fim último da natureza humana, para que haja esperança fundada de ser alcançada deve ser desejada de um modo condizente ao fim último da natureza humana.

Ora, conforme os ensinamentos de S. Tomás de Aquino, nenhuma forma de prazer, nem mesmo o prazer da inteligência, pode ser o fim último do homem. Aspirar à vida contemplativa, portanto, tendo como motor o desejo dela própria sob a razão do prazer é algo que vai contra a natureza humana; a natureza humana não é capaz de desejar nenhuma forma de prazer como seu fim último; ainda que o faça, haverá um momento em que ela haverá de perceber que este objetivo não é capaz de satisfazê-la plenamente, chegado o qual desistirá do que pretendia e partirá em de busca outras metas para a sua vida.

Segundo Tomás de Aquino, portanto, nenhum prazer, qualquer que seja ele, fosse até mesmo o prazer da contemplação, pode ser o objetivo último da vida do homem.

De fato, o prazer, ou a deleitação, é o repouso de uma faculdade apetitiva em um bem alcançado. Ora, se alguma deleitação pudesse ser fim último do homem, seria algo apetecível por si mesmo, porque a causa da deleitação é a posse do bem (59). A deleitação, portanto, supõe uma ordenação prévia do apetite ao bem que causa a deleitação; como ela própria não é mais do que uma disposição ou repouso deste apetite, ela também, enquanto tal, se ordena ao bem que é causa de si mesma. Ora, o fim último não se pode ordenar a outro,mas tudo se ordena a ele; fica claro, assim, que nenhuma deleitação, por mais elevada e sublime que seja, pode ser o fim último do homem.

A veracidade desta doutrina, diz ainda Tomás, pode-se ver na própria ordem da natureza:

"A reta ordem das coisas",

diz Tomás,

"convém com a ordem da natureza, porque as coisas naturais se ordenam ao seu fim sem erro.

Ora, nas coisas da natureza a deleitação se dá por causa da operação, e não vice-versa.

Vemos, de fato, que a natureza colocou deleitações naquelas operações dos animais que são manifestamente ordenadas a fins necessários, como no uso dos alimentos, que se ordenam à

conservação do indivíduo, e no uso do venéreo, que se ordena à conservação da espécie, pois se não houvesse tais deleitações, os animais se absteriam de tais usos. Vê-se, portanto, que na natureza nenhuma deleitação é fim último.

Ademais, a deleitação nada mais é do que o repouso da vontade em algum bem conveniente, assim como o desejo é a inclinação da vontade em algum bem a ser alcançado. Assim como o homem pela vontade é inclinado ao fim e repousa nele, assim os corpos naturais possuem inclinação

natural aos seus fins próprios, os quais se aquietam quando alcançam tais fins.

Ora, não se pode dizer que o fim dos corpos naturais seja o próprio repouso das inclinações que os movem; se a natureza tencionasse de modo principal o próprio repouso das inclinações, já não daria as mesmas inclinações; dá, entretanto, tais inclinações para que por elas os corpos alcancem o fim que ela pretende, alcançado o qual como a um fim, segue-se o repouso da inclinação.

Assim, este repouso não é

um fim, mas algo concomitante ao fim.

Nem portanto a deleitação é um fim, mas algo que é concomitante ao fim" (60).

De argumentos como estes pode-se concluir que o homem que fosse motivado em sua busca pela sabedoria pelo prazer que esta poderia lhe proporcionar não poderia ter a constância necessária para concluir este empreendimento. Tal prazer não poderia ser o seu fim último e, deste modo, assim que de alguma maneira ele se apercebesse disso, acabaria por voltar-se para outros objetivos.

Prazer algum pode ter força suficiente para ser a motivação condutora do homem à vida contemplativa que viemos descrevendo neste trabalho. Como a contemplação é o fim último conveniente à natureza do homem, somente pode ser motivação suficiente para um empreendimento deste porte aquilo que, por sua natureza, seja a maior de todas as forças que possa atuar sobre o homem.

Mas, além desta, existe ainda uma outra razão para que isto seja assim.

As pessoas que partem em busca da sabedoria, no início de suas buscas contam de modo fundamental com o auxílio de sua própria motivação inicial. Ora, a sabedoria é uma forma superior de conhecimento que pré-exige, por natureza, uma ordenação completa de todo conhecimento possível; ordenar, porém, é um ato da razão, e não da vontade; nenhum prazer,portanto, será capaz de provocar uma ordenação do conhecimento capaz de gradativamente conduzir à sabedoria. Somente uma motivação de natureza intelectiva será capaz de detonar os movimentos da alma que irão formar o homem sábio.

São motivações desta natureza que observamos na vida daqueles que se tornaram sábios. Já comentamos nas notas biográficas do capítulo primeiro deste trabalho como Tomás de Aquino, quando contava entre 10 e 14 anos e era aluno oblato no Mosteiro Beneditino de Monte Cassino, foi visto diversas vezes perguntando aos seus mestres:

"O que
é
Deus?",

e não se contentar com as respostas que lhe davam, pois quem se contenta com a resposta não a repete diversas vezes, e na biografia original de Pedro Calo lemos que o jovem, nesta época,

"perguntava
ansiosa e
freqüentemente
ao seu mestre
o que é
Deus" (61).

De fato, perguntas como estas não podem ser respondidas com uma simples frase; mas sucede às vezes que algumas pessoas, não importa qual seja a resposta que se lhes dê, percebem que há algo de mais profundo por trás delas; pressentem que há, por trás delas, um universo, algo tão grande que lhes chama poderosamente a atenção de algo dentro deles que as demais coisas não conseguem despertar, daí provindo o fato de repetirem a pergunta tão ansiosamente, segundo o dizer de Pedro Calo. Porém, não obstante pressentirem a profundidade de tais perguntas, no início tais pessoas ainda não são capazes de compreender que uma questão colocada nestes termos não pode ser respondida com uma sentença de poucas palavras, qualquer que seja o modo de respondê-las; daí o fato de a repetirem tantas vezes a tantas pessoas diversas quantas forem as que supõem que sejam capazes de respondê-las. Mas ainda que encontrassem quem fosse capaz de respondê-las, a

resposta não lhes satisfaria, pois, de fato, perguntas como estas são de natureza tal que só podem ser respondidas ordenando a elas o conhecimento de todas as coisas, e é isto que as pessoas que as fazem como que já antevêem nelas. Assim, quando S. Tomás não se contentava com as respostas corretas que seus mestres lhe davam, isto não era mais do que um indício de que, de um modo ainda confuso, ele tinha percebido nesta pergunta a própria natureza da verdade, e era esta apreensão da verdade contida nesta pergunta que pode-se dizer ter sido, até o fim de sua vida, o motor de sua busca pela sabedoria.

Não é outra coisa que transparece no relato de sua vida que nos deixou Guilherme de Tocco:

"Quando, ainda criança, começou a ser educado no mosteiro sob a disciplina de um mestre, foi indício certo de seu aproveitamento futuro que de um modo admirável, como que conduzido por um instinto divino, tivesse começado a perguntar-se a respeito de Deus mais madura e ansiosamente do que todos os demais" (62).

No capítulo III deste trabalho tivemos a oportunidade de citar outro exemplo de como isto ocorre; a pergunta era outra, mas novamente tratava-se de uma questão que só podia ser respondida pela própria ordenação total do cosmos. Estamos nos referindo ao caso de Raissa Maritain, quando, ao procurar a Universidade de Paris, ela diz que buscava nesta instituição

"aqueles professores que, sem que eu os interrogasse, vão certamente responder todas as minhas perguntas, dar-me uma visão ordenada do universo, pôr todas as coisas no seu verdadeiro lugar, depois do que saberei, eu também, qual é o meu lugar neste mundo e se posso ou não aceitar a vida que não escolhi.

O que me move não é a curiosidade, não estou ávida de saber uma coisa qualquer, ainda menos de saber tudo. Só procuro verdadeiramente

aquilo de que preciso para justificar a existência, aquilo que me parece necessário para que a vida humana não seja absurda e cruel.

Procuro a luz da certeza, uma regra de vida fundada numa verdade sem falhas" (63).

É somente uma disposição como esta, fundamentada na percepção inicial de que tal pergunta tem realmente resposta, e não o prazer da busca, que pode conduzir o homem à contemplação de que viemos tratando neste trabalho.

Foi este o caso também da vida e da obra de São João da Cruz. Ainda jovem, consta ter ele começado a se preocupar em perguntar-se, de um modo que lembra muito a atitude de Tomás de Aquino, o que é a contemplação. Alguma coisa neste assunto lhe chamou a atenção de um modo muito especial; João percebeu que por trás dele havia algo de uma profundidade tão extraordinária que qualquer outro objetivo sério para a sua vida seria uma brincadeira perto daquele; ele não era capaz de explicar ao certo o que era, mas era evidente que aquilo estava ali. De fato, esta é outra daquelas perguntas atrás das quais se esconde um universo, e foi ela que permitiu a João da Cruz proceder àquela tão extraordinária ordenação do conhecimento tão evidente em sua obra e que leva a marca inconfundível dessa sua pergunta inicial. Na melhor e mais bem documentada biografia de São João da Cruz pode-se ler o seguinte a respeito de sua juventude:

"Consta que por aqueles dias, (isto é, quando se preparava para iniciar o seu curso de Teologia), frei João começou a se preocupar com o problema místico. José de Jesus Maria, que se informou com os condiscípulos do próprio frei João, fala do estudo especial que ele iniciou sobre os autores místicos, particularmente de São Dionísio e de São Gregório. Interessa-lhe determinar a natureza da contemplação" (64).

Um outro exemplo de uma pergunta como estas, na qual se esconde o mistério de todas as coisas e que, para respondê-la, é necessário uma ordenação ou uma reordenação de todo o conhecimento, é a seguinte:

"O que é o Evangelho?"

Pois, senão por uma quantidade quase inumerável de outras razões, no Evangelho encontra-se a seguinte promessa de Cristo:

"Se permanecerdes nas minhas palavras, sereis verdadeiramente meus discípulos; e conhecereis a verdade, e a verdade vos tornará livres".

Jo. 8, 31-32

Portanto, o Evangelho promete àqueles que o seguem o conhecimento da verdade; o que significa que, a menos que se julgue que o Evangelho seja uma brincadeira, deve-se concluir que a própria natureza da verdade está escondida na pergunta sobre o Evangelho.

Modernamente nas Universidades e entre aqueles que se dedicam às ciências não se fazem perguntas como estas que exigem uma pré ordenação de todo conhecimento e que, por causa disso mesmo, conduzem à contemplação.

Os homens de ciência que mais têm afinidade para com estas disposições capazes de levar o homem à sabedoria provavelmente são os físicos teóricos, como aqueles que se dedicam ao estudo da relatividade e à busca da teoria do campo unificado. Entretanto, apesar do modo como estas questões são colocadas entre os físicos teóricos terem muito do que faz lembrar as disposições iniciais do homem sábio, trata-se de uma semelhança limitada e apenas sob alguns aspectos. O modo como os físicos e outros cientistas têm colocado estas questões é tal que já de partida restringem as possibilidades da resposta, e isto ocorre por duas razões.

A primeira razão está em que, direta ou indiretamente, os físicos não estão dispostos a aceitar senão aquilo que possa ser verificado pelo método experimental. Ora, isto significa negar o caráter inteligível do cosmos, pois os instrumentos de laboratório responsáveis pela experimentalização não são mais do que um prolongamento da vida sensorial do homem.

Uma atitude semelhante a esta é a de descartar todo conhecimento que não possa ser expresso em números, ou pelo menos forçar todo conhecimento a ser expresso matematicamente. Ora, os números não ultrapassam nas coisas o nível da quantidade, que é uma característica material; um conhecimento de objetos puramente inteligíveis, portanto, não pode ser enquadrado nem na categoria da experimentalização nem na categoria da expressão matemática por uma questão de exigência intrínseca. Quando os homens de ciência pretendem, por causa disso, que as respostas às suas indagações se enquadrem ao critério da verificação por um experimento de laboratório ou ao critério da quantização matemática estão com isso automaticamente impedindo que suas perguntas os conduzam àquele conhecimento que a filosofia denomina de sabedoria, que transcende inteiramente o nível sensorial e da quantificação numérica.

Expressa-se muito bem a este respeito L. J. Lauand em seu livro sobre a filosofia da educação de Josef Pieper:

"É importante destacar a diferença entre ciência e cientificismo: cientificismo é uma posição filosófica, e não científica, que considera válido somente o conhecimento científico.

Há uma sentença do físico Lord Kelvin que resume em si o cientificismo:

`Todo conhecimento que não pode ser expresso em números é de qualidade pobre e insatisfatório'.

A ciência e a técnica, hoje, deslumbram tanto que quase não se questiona uma mentalidade como a representada por uma posição como esta. Aplicando à sentença de Lord Kelvin, e ao cientificismo em geral, o seu próprio critério de avaliação, resulta que também ela, e o cientificismo em geral, é de qualidade pobre e insatisfatória, pois tal sentença não se deixa expressar em números.

Pieper investe contra as filosofias que pretendem que o único conhecimento com sentido e conteúdo seja o que se possa expressar em enunciados protocolares. Ele afirma que só podemos expressar protocolar ou numericamente realidades de menor importância" (65).

Mas temos ainda, além desta, outra razão pela qual as questões levantadas pelos físicos, não obstante a sua semelhança com as perguntas que se fazem os sábios, não podem conduzi-los à sabedoria. É que os físicos delimitam previamente o campo em que se dispõem a buscar suas respostas à própria área da Física. À primeira vista pode parecer natural que tenha que ser assim; dentro da metodologia de cada ciência particular esta atitude pode ser até justificável. Porém o fato é que, justificável ou não, não deixa de ser verdade que, ao mesmo tempo, uma atitude como esta não pode conduzir à sabedoria, nem à contemplação. O sábio não põe limites à sua busca; ao contrário, ele tem que estar aberto para a totalidade do conhecimento seja qual for o campo de origem da pergunta que tenha sido o seu ponto de partida. Ainda segundo L. J. Lauand,

"em filosofia os objetos não devem ser analizados de um ponto de vista limitado como nas ciências, mas deve perguntar-se pela totalidade.

Decorre desta linha de pensamento uma distinção extremamente importante que Pieper estabelece sobre os diferentes critérios de rigor e os diferentes modos de "ser crítico" que vigem para o conhecimento.

Há, claramente, duas formas de ser crítico. Há uma forma muito especial de `ser crítico', diferente da atitude crítica que, legitimamente, vige no âmbito da ciência.

Para o cientista, quer dizer, para aquele que procura uma

resposta exata para uma determinada questão particular, ser crítico significa não admitir como válido nada que não tenha sido comprovado, não deixar passar nada.

Mas para aquele que indaga pelas conexões totais, pelo último significado do mundo e da existência, ser crítico é algo de fundamentalmente diferente, a saber, significa ocupar-se, com a máxima vigilância, que do todo do real e do verdadeiro nada lhe escape" (66).

Ora, uma pessoa animada com disposições tais como as que são aqui descritas, que, sem preconceitos, se abre para a totalidade, é alguém que em sua busca está sendo movido pela própria verdade, não pelo prazer. Uma pessoa assim não se dará por satisfeita com uma verdade qualquer; ela como que apreendeu por antecipação a natureza de uma verdade que é capaz de justificar todas as demais verdades, uma verdade que não pode ser objeto de método experimental, mas apenas de contemplação do intelecto.

Esta percepção inicial da natureza da verdade não é tudo para

se alcançar a vida contemplativa; a realização do bem diz o Comentário ao IIIº da Ética, exige a concorrência de muitas causas; mas para a realização do mal é suficiente a falha de apenas uma delas. Entretanto, é correto dizer que, sem a força desta verdade não é possível possuir-se a motivação que é necessária para se conduzir o homem à contemplação com a perseverança que se requer para fundar uma esperança de êxito.

As conseqüências pedagógicas do que acaba de ser exposto são bastante claras. Nenhuma verdade, nem mesmo a verdade, pode mover o homem se não for, de alguma maneira, apreendida pela inteligência. A perseverança necessária no trabalho do desenvolvimento da inteligência e da virtude na fase intencional da educação para a contemplação, portanto, é uma disposição da vontade que supõe uma apreensão inicial, ainda que imperfeita, da própria verdade. Esta apreensão pode provir das origens mais diversas; pode ter sua origem na percepção da ordem do cosmos ou da natureza da alma humana; pode provir de um estudo dos textos dos filósofos gregos, ou da reflexão sobre os livros das Sagradas Escrituras; supõe, por sua vez, na maioria dos casos, a fase não intencional da educação que a precede, na qual se inclui uma razoável vida das virtudes mas em que o aluno ainda não tem uma percepção clara do problema do fim último do homem. Esta primeira apreensão da verdade é necessária também por se constituir naquilo em torno do qual se ordenará a experiência e o conhecimento adquiridos que irão preparar a natureza intelectiva para a virtude da sabedoria. O simples prazer ou o desejo baseado na apreensão de um aspecto secundário da sabedoria não seria motivação suficiente para produzir a perseverança necessária para semelhante trabalho por não condizer com sua natureza de fim último; muito menos seria capaz de conduzir o trabalho de ordenação do conhecimento e da experiência que a sabedoria exige.

Disto tudo se segue que é exigência da educação para a Sabedoria que na sua fase intencional o professor, ou quem faz as suas vezes, seja capaz de despertar no aluno esta apreensão inicial da verdade, sem a qual se torna impossível o próprio trabalho pedagógico. Temos com isto que a própria verdade é o caminho que conduz à verdade, e nela, por sua vez, consiste a vida mais profunda do homem. O professor que procura despertar no aluno esta apreensão inicial da verdade faz com

que o aluno passe a ser conduzido pela maior de todas as forças que pode agir sobre o homem.

S. Tomás afirma explicitamente que a verdade é a maior de todas as forças que podem agir sobre o homem e, neste sentido, a mais apta para conduzi-lo ao seu fim último. Ele fêz tal afirmação sobre a força da verdade certa vez, durante um exercício acadêmico que costumava ser realizado pelas universidades medievais duas vezes ao ano, na época da Páscoa e do Natal.

Sob a coordenação de um moderador, um mestre deveria responder às questões propostas pelos alunos, que poderiam partir de quem quer que fosse e versar sobre qualquer tema de Teologia, filosofia ou ciências afins, em qualquer ordem. Daí o nome de Quaestiones Quodlibetales que tal exercício recebia, pois Quodlibet em latim significa qualquer que seja. As Quodlibetales em que participou Tomás de Aquino tornaram-se famosas; eram anotadas e posteriormente foram reunidas em uma obra com este nome. Ainda vivo Tomás de Aquino, códices manuscritos das questões quodlibetales em que ele participou se espalharam pelas bibliotecas da Europa.

Ora, sucedeu que em uma destas quodlibetales levantou-se um aluno e perguntou a Tomás o seguinte:

"Mestre, o que é mais forte:

o rei, a verdade, o vinho, ou as mulheres?

Pois no IIIº Livro de Esdras, (um apócrifo do Velho Testamento), está escrito:

`Não é grande a verdade, e mais forte do que tudo?'

No entanto, o vinho altera completamente o homem, e o rei consegue obrigá-lo a expor-se até ao perigo de morte, que é, entre todas as coisas, o que há de mais difícil. E as mulheres, então? Pois estas conseguem dominar até os reis" (67).

À primeira vista, uma pergunta como esta parece mais uma brincadeira do que algo para ser levado a sério. Mas, a julgar pelo que a História nos reporta sobre Tomás de Aquino, em vez de tomá-la por brincadeira, logo de partida ele deve ter-se surpreendido pela seriedade com que lhe pareceu ter sido formulada a questão.

Respondeu, então, o seguinte:

"Nesta questão que nos é proposta pelos jovens deve-se considerar primeiro que estas quatro coisas, isto é, o vinho, o rei, as mulheres e a verdade, não são comparáveis segundo si mesmas, pois não são todas de um único gênero. Todavia, poderemos compará-las se as considerarmos segundo sua concorrência sobre um mesmo efeito, isto é, o coração do homem.

Consideremos no homem, em primeiro lugar, o apetite concupiscível, relacionado com o desejo venéreo. Sobre ele,

enquanto tal, age a mulher. Segundo um determinado aspecto, portanto, na medida em que age sobre o concupiscível, a mulher é a maior força que existe sobre o homem.

Consideremos porém, em segundo lugar, o apetite irascível, relacionado com o temor da morte. Sobre ele, enquanto tal, age o rei, através de seu exército. Segundo um determinado aspecto, portanto, na medida em que age sobre o irascível, o rei é a maior força que existe sobre o homem.

Consideremos,

em terceiro lugar, a imaginação. Sobre ela age, enquanto tal, o vinho, pelo seu efeito embriagante. Segundo um determinado aspecto, portanto, na medida em que age sobre a imaginação, o vinho é a maior força que existe sobre o homem.

Consideremos, em quarto lugar, a potência intelectiva, cujo bem, enquanto tal, é a verdade. Segundo um determinado aspecto, isto é, na medida em que é o bem e a perfeição da inteligência, a verdade é a maior força que existe sobre o homem.

Considerando, porém, que o homem é por natureza um animal racional, em que todas as potências se ordenam a uma submissão à inteligência, as corporais se submetendo às animais e estas às intelectuais, deve-se dizer que, não sob um determinado aspecto, mas simplesmente falando, a verdade é a maior força que existe sobre o homem" (68).

Cumpre notar que esta resposta de Tomás, no seu texto original, nos foi transmitida de um modo visivelmente resumido e truncado em algumas partes. Tomamos por isto a liberdade de melhorar a redação do texto original com o necessário respeito ao conteúdo e à intenção do autor. De qualquer maneira, porém, pode-se ver como nesta Quodlibet Tomás afirmou explicitamente ser a verdade a maior força que pode agir sobre o homem; mas ainda que não houvesse este texto, a mesma coisa poderia ter-se depreendido de passagens como a seguinte, em que Tomás diz que a verdade é o fim último do homem, de onde se infere ser a verdade para o homem o motor

de todos os motores, assim como a causa final é dita ser a causa que move as demais causas:

"Se, portanto, a felicidade última do homem não consiste nas coisas exteriores que são ditas bens da riqueza, nem nos bens do corpo, nem nos bens da alma quanto à parte sensitiva, nem nos bens da alma quanto à parte intelectiva segundo os atos das virtudes morais, nem segundo os atos das virtudes intelectuais que dizem respeito às ações, como são a arte e a prudência, resta-nos dever afirmar que a felicidade última do

homem não pode estar senão na contemplação da verdade" (69),

o que é a mesma coisa que dizer simplesmente a verdade, pois a verdade, no seu sentido mais pleno, não pode ser alcançada pelo homem senão pela contemplação.

Referências

(59) Summa contra Gentiles, III, 26.
(60) Idem, loc. cit..
(61) Petrus Calo: Vita Sancti Thomae Aquinatis, C. 3.
(62) Guillelmus de Tocco: Vita Sancti Thomae Aquinatis, C. 4.
(63) Raissa Maritain: As Grandes Amizades, C. 3; o. c. na nota 110 do C. III.
(64) Crisógono de

Jesus OCD: Vida de San Juan de la Cruz; in Vida y Obras de San Juan de la Cruz; Madrid, BAC, 1946; pgs. 79-80.
(65) Lauand, Luiz Jean: O que é a Universidade; São Paulo, EDUSP-Perspectiva; 1987; pgs. 113-6.
(66) Lauand, Luiz Jean: O que é a Universidade; São Paulo, EDUSP-Perspectiva; 1987; pgs. 96-7.
(67) Quaestiones Quodlibetales, Quodlibet XII, Q. 14 a. 1.
(68) Quaestiones Quodlibetales, Quodlibet XII, Q. 14, a. 1.
(69) Summa contra Gentiles, III, 37.

A EDUCAÇÃO SEGUNDO A FILOSOFIA PERENE

Capítulo VII

A Pedagogia da Sabedoria. IIIª Parte.

1. Introdução.

Cultivar até à excelência a virtude e a inteligência são os requisitos imediatos da vida contemplativa; nisto afirmamos consistir aquela fase da pedagogia a que chamamos de intencional, por supor a intenção do aluno de alcançar este objetivo.

Antes disso, porém, temos a pedagogia não intencional, que consiste em uma preparação para o trabalho intencional da virtude e da inteligência em que no mais das vezes o aluno não tem condições de compreender o fim último de seus esforços.

Foi no fim do VIIº da Política e no VIIIº da mesma obra que Aristóteles abordou este assunto, analisando a educação da criança desde os seus primeiros anos. Entretanto, deixou este tratado incompleto ainda nos próprios princípios.

Santo Tomás de Aquino não chegou a comentar sequer este texto inacabado de Aristóteles. Seu comentário se interrompe ao longo do IIIº da Política; um de seus discípulos, seguindo a orientação do mestre, completou o comentário até o ponto em que Aristóteles havia escrito. Este discípulo que continuou o Comentário demonstra conhecer bem a obra e o pensamento de Tomás, de modo que o Comentário à Política escrito pelos dois autores tem sido publicado como uma só obra, apenas com uma pequena nota assinalando o ponto em que termina o texto de Tomás e se inicia o do discípulo.

Não é difícil, ademais, supor o que Tomás de Aquino pensaria sobre Aristóteles nos textos que ele não comenta. A não ser em pouquíssimos pontos onde Aristóteles afirma algo

manifestamente inconciliável com o conjunto do pensamento de Tomás, este último sempre concorda com o primeiro e, o mais freqüentemente, aprofunda o pensamento de Aristóteles. De modo que pode-se dizer que o presente capítulo desta trabalho, baseado no texto com que um aluno de Tomás de Aquino completou o Comentário à Política que ele havia deixado inacabado, não foge ao pensamento de Tomás de Aquino.

2. Princípio geral para a educação da criança.

O final do Comentário ao VIIº da Política, que inicia a abordagem dos requisitos remotos da educação em seus primeiros estágios, abordagem que infelizmente encontra-se interrompida ainda em seus começos, enuncia um princípio geral a ser observado em tudo quanto irá e iria ser tratado posteriormente.

Depois de ter declarado qual é o fim último da vida humana, diz o Comentário, deve-se considerar como se deve proceder para tornar os homens bons e aplicados em se ordenarem a este fim. Devemos distinguir três coisas que para isso são necessárias: a natureza, o costume, que nesta passagem é para Aristóteles um termo pelo qual se designam as disposições do apetite, e a razão (1).

É necessário considerar se as crianças devem ser instruídas primeiramente segundo a razão ou inteligência, ou se devem ser instruídas segundo o costume ou apetite. E antes mesmo disto, deve-se considerar se não devem ser bem dispostas segundo o corpo antes que tratemos de bem dispor as suas almas. De fato, é necessário harmonizar entre si estas coisas do modo devido para que tratemos de dispor em primeiro lugar àquilo que a natureza previu que deve ser disposto em primeiro lugar (2).

Ora, é manifesto nas coisas que são segundo a natureza e segundo a arte que qualquer geração começa por algum princípio imperfeito e termina em algo perfeito e final. O termo e fim natural do homem é a razão e a inteligência em ato e não em potência; pelo que importa ordenar primeiro o corpo do que a alma, e o apetite antes que a inteligência (3). De fato, observa-se que o apetite precede segundo a via da geração o intelecto e a razão em ato, pois o irascível e a concupiscência estão nas crianças imediatamente desde o nascimento, enquanto que o intelecto e a razão em ato não estão senão depois de um certo tempo (4).

Portanto, como é necessário dispor aquilo que se ordena ao fim antes de dispor o próprio fim, e o corpo se ordena ao intelecto e à razão como a um fim, e o apetite se ordena à inteligência assim como a matéria à forma, será preciso primeiro ocupar-se

do corpo do que da alma; e depois, na alma, daquilo que pertence ao apetite por causa do intelecto e tendo em vista ao mesmo, e por causa do intelecto cuidar de tudo quanto há na alma. De fato, todas as partes da alma e os seus hábitos se ordenam à perfeição que é segundo o intelecto (5).

Referências

(1) In libros Politicorum Expositio, L. VII, l. 12, 1220.
(2) Idem, loc. cit..
(3) In libros Politicorum Expositio, L. VII, l. 12, 1221.
(4) Idem, loc. cit..
(5) Idem, L. VII, l. 12, 1223.

3. A educação do nascimento ao terceiro ano.

O alimento mais conveniente às crianças logo após o parto, diz o Comentário, é o leite natural, e mais ainda o leite da mulher do que o dos animais, e ainda maximamente o da própria mãe do que o de outra. Aqueles que são alimentados com o leite da própria mãe crescerão melhor dispostos segundo a natureza (6).

Logo após o nascimento é importante acostumar as crianças a pequenos movimentos, por exemplo, das mãos, dos pés e de outras partes. E, segundo diz Avicenna, com o movimento deve-se procurar a consonância da música e a voz da canção para produzir na criança o deleite da consonância musical por causa do que será dito mais adiante (7).

Referências

(6) In libros Politicorum Expositio, L. VII, l. 12, 1246.
(7) Idem, loc. cit..

4. A educação do terceiro ao quinto ano.

Nesta idade as crianças não são capazes do aprendizado por causa de sua tenra compleição e imperfeição das virtudes, nem podem fazer grandes trabalhos. Por isso é necessário exercitá-las em pequenos movimentos que podem ser feitos em diversas ações e brincadeiras. As brincadeiras não devem declinar à servilidade, nem ser muito trabalhosas ou violentas, para que não prejudiquem as virtudes por causa do excesso, nem muito moles e remissas, para que não se transformem em causa de preguiça (8).

Nesta idade devem ser exercitadas em ouvir pequenas histórias e fábulas, para que se exercitem no falar e nas razões dos nomes. Deve-se observar porém que, nesta idade, tudo em que as crianças forem acostumadas, movimentos, ações, brincadeiras, histórias e fábulas que ouvem e também que vêem, sejam imagens das coisas em que depois deverão tratar seriamente, e como que um caminho para as coisas que depois deverão estudar ou em que se ocupar, pois as coisas que por primeiro nos acostumamos mais inclinam posteriormente, já que aquilo de que temos costume nos é mais deleitável (9).

Deve-se evitar que ouçam, nesta idade, coisas torpes. Ao contrário, o bom legislador deveria exterminar completamente da cidade os discursos torpes sobre o que é venéreo e outras coisas que estão além da razão e honestidade, pois pelo fato de discorrer sobre o que é torpe segue-se a inclinação à ação torpe. Freqüentemente ocorre que, falando de alguma ação torpe, mais freqüentemente se pense sobre a mesma, e do freqüente pensamento segue-se uma inclinação maior a esta ação. Isto que deve ser universalmente proibido na cidade, deve ser maximamente proibido aos jovens e na presença deles, de modo que nem falem nem ouçam falar a respeito. De fato, tudo quanto ouvem ou vêem ou operam nesta primeira idade é admirado como coisa nova, por causa do que é melhor lembrado e se faz mais deleitável, pois as coisas admiráveis são deleitáveis e às coisas nas quais nos deleitamos mais facilmente nos inclinamos (10).

Deve-se evitar nesta idade que as crianças vejam o que é

desonesto; de fato, diz o Filósofo, se devemos exterminar da cidade fazer ou dizer o que é torpe, manifesto é que deve-se evitar também o ver estas coisas, pois pelo vê- las produz-se a imaginação e a memória das mesmas, e isto principalmente nas crianças, as quais vivem da admiração (11).

Referências

(8) In libros Politicorum Expositio, L. VII, l. 14, 1249.
(9) Idem, L. VII, l. 12, 1250. (10) Idem, L. VII, l. 12, 1253. (11) Idem, L. VII, l. 12, 1254.

5. A educação do quinto ao sétimo ano.

Nesta idade as crianças devem examinar as disciplinas em que irão ser posteriormente educadas. Por exemplo, se deverão ser educadas na música, devem ser levadas a ouvir os músicos, para que, pelo ouvido e pela inspeção de tais coisas adquiram o costume e mais se inclinem às mesmas (12).

Referências

(12) In libros Politicorum Expositio, L. VII, l. 12, 1257.

6. A educação do sétimo ao décimo quarto ano.

As crianças podem aprender música depois dos sete anos. Há três finalidades na educação musical das crianças: para que brinquem (13), para que se tornem puras (14) e para acostumá-las a julgar retamente e deleitar-se segundo a razão, dispondo-as à virtude (15).

É coisa manifesta que pelo correto uso da música nos tornamos bem dispostos às virtudes. De fato, diz o Filósofo, os sacerdotes do monte Olimpo se utilizavam de muitas melodias para este fim (16).

A razão pela qual a música dispõe às virtudes consiste em que a música faz parte das coisas que são deleitáveis segundo si mesmas, e a virtude moral diz respeito como a uma matéria própria às deleitações, às tristezas e às demais paixões. Ora, é manifesto que nada acostuma tanto à geração dos hábitos morais e às ações das mesmas do que o reto julgamento dos movimentos das paixões e o deleitar-se nelas segundo a razão (17). Acostumar-se, porém, a julgar o que é semelhante às ações e deleitações morais é acostumar-se a julgar das próprias ações morais e deleitar-se nelas.

Mas as harmonias musicais são semelhantes às paixões, aos hábitos e às ações morais (18), pois nas melodias musicais se encontram manifestamente imitações dos costumes, já que pelas diferenças das harmonias podem se dispor de modo imediato as paixões e os movimentos dos ouvintes de tal ou qual maneira. Assim é que a melodia lídia do sétimo tom retrai o espírito ao seu interior; a melodia lídia do quinto tom, também denominada de hipolídia, manifestamente predispõe à preguiça; a melodia dórica do primeiro tom dispõe os ouvintes à constância nas obras, pelo que é maximamente moral; a melodia frígia do terceiro tom recolhe fortissimamente o espírito do exterior ao interior (19).

Estes exemplos mostram como nas melodias encontramos as semelhanças das virtudes (20); de onde que acostumar-se a julgar e a deleitar-se corretamente nas harmonias musicais é acostumar-se a julgar e a deleitar-se retamente nos hábitos e

nas ações morais (21). Deve-se, portanto, concluir que a música pode dispor à virtude, pelo que é importante educar e acostumar os jovens à mesma (22).

A música também pode purificar os jovens, porque a purificação é a corrupção de alguma paixão nociva que passa a não existir, o que se obtém pela geração do contrário, assim como a corrupção da ira se dá pela geração da mansidão (23).

Referências

(13) In libros Politicorum Expositio, L. VIII, l. 2, 1290. (14) Idem, L. VIII, l. 3, 1331. (15) Idem, L. VIII, l. 3, 1290. (16) Idem, L. VIII, l. 2, 1302. (17) Idem, L. VIII, l. 2, 1307. (18) Idem, L. VIII, l. 2, 1308. (19) Idem, L. VIII, l. 8, 1312. (20) Idem, loc. cit.. (21) Idem, L. VIII, l. 2, 1308. (22) Idem, L. VIII, l. 2, 1314-1315.

(23) Idem, L. VIII, l. 3, 1331.

7. A música como arte liberal.

O homem é dito livre quando ele é causa de si próprio sob a razão de causa movente e de causa final.

Ele é causa de si mesmo sob a razão de causa movente quando, mediante aquilo pelo qual ele possui natureza humana e é principal nele, isto é, a inteligência, é movido julgando e ordenando o modo e a razão do agir.

É causa de si mesmo sob a razão de causa final quando é movido ao bem e ao seu fim próprio segundo aquilo que há de principal nele, isto é, a inteligência; e tanto mais livre será segundo a natureza quanto mais for capaz de ser movido por aquilo que é principalíssimo nele e em direção ao seu fim e bem seguindo este mesmo principalíssimo (24).

Já o homem é dito servo quando não é capaz, por causa da indisposição da matéria, de mover-se pela inteligência própria, devendo por isso ser movido pela de outro; e quando nem também age por causa dela, mas por causa daquela de outro (25).

Neste sentido uma ciência era chamada liberal pelos antigos quando, por meio dela, o homem se dispunha segundo a inteligência ao seu fim próprio. E, entre as ciências liberais, aquela que é maximamente livre é aquela que dispõe de modo imediato a inteligência ao fim ótimo, isto é, aquela em cuja operação consiste a felicidade.

Aquelas que dispõem a inteligência ao fim ótimo do homem de modo mediato são menos livres, como o são as ciênciaxs posteriores nas quais o conhecimento que delas advém se ordena ao conhecimento das que lhe são superiores, embora estes conhecimentos já sejam tais que possam ser buscados por si mesmos.

Será minimamente liberal entre as ciências especulativas aquela em que minimamente se buscar o conhecimento por causa dela mesma e que se ordenar apenas através de muitos meios ao bem último do homem (26).

Embora a ciência maximamente liberal não possa ser mal usada quanto ao seu uso em si mesmo considerado, as ciências posteriores menos liberais podem ser mal usadas mesmo quando consideradas em si mesmas.

De fato, se considerarmos esta questão não segundo determinado aspecto, mas em relação ao próprio fim último do homem considerado em si mesmo, não é possível fazer mau uso deste fim último. Nas coisas que são meios para se alcançar um fim, mesmo consideradas em si mesmas e não segundo algum determinado aspecto, pode ocorrer que sejam mal usadas. Isto ocorre quando pela consideração ou pelo exercício das mesmas alguém se afasta seja do próprio fim, seja das coisas que são mais próximas àquele fim; é o que acontece quando, pela consideração de alguma ciência posterior que trata de um conhecimento menos nobre alguém se afasta da consideração da ciência primeira que trata do conhecimento maximamente elevado (27).

É freqüente que isto ocorra com a música, porque muitos há que acabam por colocar nela o seu fim último. Mas a música não é o fim último do homem, este fato só vindo a ocorrer porque são poucos os homens que alcançam o fim último da vida, efetivamente uma coisa rara. Os homens encontram para isto muitos impedimentos, por parte da natureza, por parte do costume, por causas externas, ou mesmo porque fogem do trabalho necessário para alcançá-lo. Quando isto acontece muitos acabam por colocar seu fim último na música apenas por causa da deleitação que ela proporciona; pelo fato de não poderem alcançar a felicidade que reside no fim último do homem, acabam por buscar na música a deleitação por si mesma. A razão disto é que o fim último da vida humana possui deleitação, não qualquer deleitação, mas a deleitação máxima; a música, de modo semelhante, possui deleitação; por isso, os que buscavam a primeira que está no fim último, não a alcançando, tomam aquela que está na música por aquela que lhe é mais nobre, pela semelhança que nesta segunda encontram com a do fim último (28).

Referências

**(24) In libros Politicorum Expositio, L. VIII, l. 1, 1266.
(25) Idem, loc. cit..
(26) Idem, L. VIII, l. 1, 1267. (27) Idem, L. VIII, l. 1, 1268. (28) Idem, L. VIII, l. 2, 1299-1300.**

8. O plano de Aristóteles.

Era a intenção de Aristóteles, conforme manifestado nas últimas linhas do livro VIIº da Política, tratar da educação após os sete anos em três etapas; a primeira, dos sete aos catorze anos; a segunda, dos catorze aos vinte e um; a terceira, dos vinte e um aos trinta e sete (29).

Entretanto, tendo mencionado previamente algumas disciplinas em que conviria exercitar os jovens dos sete aos catorze anos, entre as quais figurava a música, após ter iniciado a tratar a respeito da música, interrompeu repentinamente o seu livro.

Referências

(29) In libros Politicorum Expositio, L. VII, l. 12, 1258.

A EDUCAÇÃO SEGUNDO A FILOSOFIA PERENE

Capítulo VIII

Pressupostos Metafísicos

1. Introdução.

Em tudo quanto expusemos até o momento pressupomos haver uma demonstração dada por Aristóteles e S. Tomás de Aquino sobre a existência de um ser inteligente e imaterial que seria a causa do ser de todas as coisas.

Ao iniciarmos este trabalho mostramos que a construção de um sistema educacional se articula em torno da questão do fim último do homem e que a contemplação é este fim último para o homem.

Chegamos a esta conclusão através de uma dedução baseada na própria psicologia humana, mas aos poucos a existência desta causa primeira pervadiu de tal maneira tudo quanto escrevemos que a justificativa última do sistema educacional que viemos descrevendo passou a transpor os dados iniciais de psicologia em que nos baseamos inicialmente para lançar raízes mais profundas nesta causa primeira que é a origem do ser e da ordem do cosmos.

Será pois nossa intenção no presente capítulo examinar quais são os fundamentos sobre os quais se pode demonstrar a existência desta causa primeira que tem tão profundas conseqüências sobre a própria natureza da educação humana.

Não será possível, entretanto, desenvolver uma demonstração integral da existência desta causa, muito menos examinar os vários aspectos da demonstrabilidade da mesma; fazer isto, além de exigir a apresentação de conhecimentos mais profundos de filosofia sobre os quais não tratamos, exigiria também transformar este trabalho em um tratado de Metafísica.

Nosso objetivo, porém, não é escrever um tratado de metafísica, mas tratar da questão da demonstração da causa primeira na medida em que isto evidencie melhor em que sentido a contemplação é o fim último do homem e como a Pedagogia pode ser ordenada em torno a este fim. Vamos, portanto, desenvolver o presente capítulo apenas até produzirmos alguma centelha da evidência sobre que se fundamenta a certeza da existência desta causa primeira, mais para termos um primeiro contato com a natureza desta certeza do que propriamente para investigar o assunto de modo abrangente.

2. As cinco vias para a demonstração da causa primeira.

A alguns poderá parecer surpreendente que nos refiramos à demonstração da existência de uma causa primeira em termos que sugerem tratar-se de algo tão complexo, e que gastemos muitas páginas de um inteiro capítulo para produzir apenas alguma centelha de evidência da existência desta causa primeira, com receio de entrar no tema mais profundamente para não transformar este trabalho em um tratado de Metafísica. Se o assunto é tão complexo, como se explica que Santo Tomás de Aquino expôs, em algumas poucas páginas do início da Summa Theologiae, não uma, mas cinco vias ou cinco demonstrações da existência desta causa? Cada uma destas demonstrações não ocupa mais do que umas poucas linhas. Em uma ou duas páginas, portanto, parece poder demonstrar-se a existência da causa primeira não só de uma, mas de cinco maneiras diferentes. Como então podemos dizer que vamos gastar um capítulo inteiro deste trabalho sem chegar a desenvolver integralmente sequer uma só?

Para responder a esta pergunta é preciso examinar mais atentamente o próprio texto de Tomás de Aquino.

Constata-se, em primeiro lugar, que na exposição das cinco vias S. Tomás usa expressões filosóficas sem se dar ao trabalho de explicá-las; deduz-se daí que evidentemente ele supõe um leitor que conheça bem filosofia.

É verdade que no prólogo da Summa Theologiae S. Tomás diz que a obra se destina a principiantes:

"Já que o doutor da verdade católica deve instruir não somente os aproveitados, mas também os principiantes, o propósito de nossa intenção nesta obra é tratar das coisas que pertencem à religião cristã segundo convém ao ensino dos principiantes".

A obra, pois, se destina ao ensino dos principiantes, mas tratam-se de principiantes em Teologia, não em filosofia, pois desde o início da Summa Santo Tomás emprega termos filosóficos cujo entendimento não é imediato, antes, envolve conhecimento prévio de filosofia, e faz isto sem dar qualquer explicação dos mesmos, usando-os na medida em que os mesmos vão se fazendo necessários sem qualquer ordem ou graduação de dificuldade.

Para entender a natureza da exposição das cinco vias, ademais, deve-se considerar que a demonstração da existência de uma causa primeira é muito mais uma tarefa da filosofia do que da Teologia. Ao teólogo interessa saber como a filosofia pode dar esta demonstração, de quantas maneiras pode fazê-lo e com base em que argumentos; desdobrar, porém, esta argumentação em seus detalhes é um problema eminentemente filosófico e não teológico. Por isso as cinco vias descritas no início da Summa Theologiae não são desenvolvimentos completos

destas demonstrações, mas uma exposição dos princípios sobre as quais elas se baseiam. Em sua essência são completas; supondo um leitor perfeitamente versado em filosofia, são capazes de produzir a evidência do que se pretende demonstrar. Mas para quem não conhece filosofia mais a fundo, elas mais parecem simples argumentos prováveis destituídos de verdadeira força demonstrativa.

É preciso, ademais, levar em conta que na época de Santo Tomás de Aquino havia uma opinião muito difundida segundo a qual a existência da causa primeira era uma verdade evidente que não necessitava nem podia ser demonstrada justamente porque as coisas evidentes não podem ser objeto de demonstração. Por causa disso é que, antes da exposição das cinco vias, na Summa Theologiae, Tomás apresenta uma demonstração de que a existência da causa primeira não é coisa evidente (2); e, na Summa contra Gentiles, antes das demonstrações da existência de Deus, Tomás usa dois capítulos para discutir as opiniões dos que afirmavam ser evidente sua existência e explicar porque seus argumentos careciam de fundamento (3).

Ademais, na Summa contra Gentiles, ele também afirma que

> ***"esta opinião, (isto é, a de que a existência de uma causa primeira é algo evidente que não necessita de demonstração), tem sua origem em parte no costume, porque os homens se acostumaram desde o princípio de***

suas vidas a ouvir o nome de Deus e a invocá-lo. Ora, o costume, e principalmente o costume que provém desde o princípio, adquire força de natureza; disto resulta que as coisas de que somos imbuídos desde a infância acabam por possuir tanta firmeza que nos parecem coisas naturalmente conhecidas e evidentes" (4).

Considerando, pois, o objetivo de conjunto da Summa Theologiae, que não era o de demonstrar a existência de Deus, mas de um modo acessível aos principiantes em Teologia expor

"a profundidade dos mistérios da fé e a perfeição da vida cristã" (5),

e considerando estas disposições de que seus contemporâneos estavam imbuídos, segundo a qual mais deviam ser convencidos que a existência da causa primeira não era evidente do que do contrário, fica claro que existem mais estes outros motivos para que na abordagem das cinco vias Tomás se tivesse limitado a apontar apenas genericamente quais os fundamentos em que se baseiam as demonstrações de que ele trata do que em desenvolver plenamente as mesmas.

Deste modo, tal como são expostas, as cinco vias podem ser comparadas a uma comunicação sobre uma técnica cirúrgica apresentada em um Congresso de Medicina; toda a técnica está ali contida, mas somente um médico, ainda que em cirurgia seja um principiante, será capaz de realizar a cirurgia apenas ouvindo aquela breve comunicação; o leigo que tenha estado presente à comunicação, mesmo que não tivesse tido dificuldade em entender o sentido dos termos usados, não conseguiria fazer com ela o que o comunicante pretendia que se fizesse.

Referências

(2) Summa Theologiae, Ia, Q. 2 a.1.
(3) Summa contra Gentiles, I, 10-11.
(4) Idem, I, 11.
(5) Summa Theologiae, IIIa, Q. 71 a.4 ad 3.
(6) I Sententiarum, d. 35 Q. 1 a.1.

3. A causa primeira de todos os seres.

Vamos pois desenvolver um raciocínio, que não será propriamente uma prova da existência da causa primeira, mas ao longo do qual esbarraremos delicadamente várias vêzes na existência deste ente inteligente e imaterial que é a causa do ser de todas as demais coisas.

Partimos da natureza imaterial da inteligência humana, sobre que discutimos mais pormenorizadamente no capítulo IV. Na inteligência humana, de fato, observamos operações cujas características são tais que não poderiam ser realizadas por um órgão corporal; elas implicam, conforme comentamos no capítulo IV, a imaterialidade do intelecto do homem. Embora a inteligência necessite em suas operações dos dados da imaginação como de seu objeto, dados estes que são um prolongamento material das operações dos cinco sentidos, ela própria, entretanto, não é um órgão material; trabalha conjuntamente com o corpo, mas não é corpo, necessita da matéria para seu trabalho, mas não é matéria. Ressaltamos também no capítulo IV que para a maioria dos homens esta afirmação não é tão evidente porque eles pouco se preocupam, ao contrário dos filósofos, em cultivar até à excelência a faculdade do intelecto; ao contrário, utilizam-se da inteligência de um modo muito elementar e na maioria das vezes apenas para alcançar através dela pequenos objetivos imediatos da atividade corrente do dia a dia, quando ela muito se confunde com o próprio trabalho da imaginação, ou então em atividades um pouco mais complexas, mas em que a inteligência ainda assim se utiliza tanto do trabalho da imaginação que nem sempre se torna fácil ter uma percepção clara de seu trabalho próprio em meio à atividade da fantasia. De qualquer modo, é na atividade da inteligência, especialmente naquela virtuosamente cultivada, que se manifesta pela primeira vez ao homem a possibilidade de existência de um ente imaterial.

Já que, portanto, através da operação da inteligência, o homem pode apreender que a imaterialidade está entre as possibilidades do ser, não parece haver motivos para que se negue a possibilidade de existência de entes imateriais totalmente desvinculados da matéria, o que não é mais o caso

do intelecto do homem. É importante compreender bem o alcance desta afirmação; não está se afirmando que tais entes existem de fato, mas sim que, se a inteligência do homem é verdadeiramente imaterial isto significa que a imaterialidade é uma possibilidade do ser, e, portanto, não há razão para ser impossível a existência de um ente imaterial que não seja o intelecto humano vinculado a um corpo. Mas o fato de uma coisa ser possível não significa que ela exista. Poderia, por exemplo, existir uma ave que fosse um animal racional tal como o homem; tal ave nunca foi vista até hoje; até prova em contrário, uma ave que seja um animal racional não existe; mas nada impede que ela venha a existir; sua existência é uma possibilidade. Assim também, se a imaterialidade da inteligência humana demonstra que a imaterialidade está dentro das possibilidades do ser, a existência de outras entidades imateriais além da inteligência humana é uma possibilidade. Se a possibilidade existe, suponhamos, apenas para fins de hipótese, que um ser assim existe de fato e que seja também uma inteligência, e consideremos como é que operaria uma tal inteligência, supondo que existisse. A hipótese de que um tal ser seria também uma inteligência é aqui, porém, uma hipótese apenas por uma questão de método; uma discussão mais ampla colocaria, como de fato o faz explicitamente S. Tomás de Aquino no seu Comentário ao Livro das Sentenças, que todo ser existente por si separado da matéria tem que ser necessariamente de natureza intelectual (6).

Uma inteligência totalmente desvinculada da matéria receberia em si mesma, tal como a inteligência humana, formas desprovidas de materialidade através das quais inteligiria. Isto seria para ela uma decorrência de sua própria natureza intelectiva, e nisto ela não diferiria da inteligência humana. Ambas perceberiam em si mesmas a existência de idéias destituídas de características materiais através das quais se dariam suas operações intelectivas.

Haveria, porém, uma diferença significativa. Na inteligência humana tais formas seriam provenientes dos dados da imaginação, sobre os quais, por abstração, a inteligência extrai estas formas inteligíveis por meio das quais ela apreende a essência das coisas. Inteligir por abstração dos dados da imaginação não é, para a inteligência humana, uma opção; sua operação é inteiramente dependente do trabalho da imaginação;

ela não pode apreender idéias ora a partir dos dados da imaginação, ora diretamente de uma forma inteligível que não tenha sido abstraída dos dados da imaginação; até mesmo para trabalhar com idéias já possuídas ela necessita do trabalho paralelo da imaginação. Por isso é que, se lesamos o órgão em que se processa a atividade da fantasia impossibilitamos o trabalho da inteligência. A imaginação, portanto, ao mesmo tempo em que possibilita a atividade da inteligência no homem, se constitui num fator que a limita. O homem não pode apreender imediatamente uma forma imaterial, tem que abstraí-la dos dados da imaginação; formas muito abstratas não podem ser facilmente apreendidas, porque não são aquelas que são imediatamente contempláveis nos dados da fantasia.

Quando a inteligência não apenas apreende, mas também raciocina, então, embora a imaginação lhe auxilie o trabalho, ao mesmo tempo lhe impõe outros limites; a inteligência passa de uma idéia abstrata a outra, mas o movimento da fantasia deve acompanhar o movimento da inteligência, o que impõe uma certa lentidão ao pensamento, por ser o movimento da fantasia um movimento que se processa materialmente.

Se supusermos, porém, a existência de uma inteligência separada da matéria, todas estas limitações não existiriam. Uma inteligência separada da matéria apreenderia as formas abstratas diretamente; poderia, por isso mesmo, apreender-se a si própria por uma percepção direta, algo que, conforme explicado no final do capítulo IV, é vedado à inteligência humana. Nenhuma das limitações impostas pela imaginação à capacidade abstrativa do homem existiria para uma inteligência separada da matéria.

Isto não significa, porém, que apenas por ser separada da matéria uma inteligência não teria limitações. As limitações de uma inteligência separada da matéria seriam de outra natureza. Ela teria também limitações, mas apenas aquelas que lhe seriam impostas pela sua própria natureza imaterial. Para compreender isto é necessário perceber que na imaterialidade existe uma certa graduação. Isto já é um fenômeno observável na própria inteligência humana, pois todas as idéias existentes na mente humana são entidades imateriais, mas entre elas há idéias mais e menos abstratas; a partir do momento, portanto, em que supomos a possibilidade de uma entidade independente da

matéria que seja uma inteligência, é necessário admitir também a possibilidade de uma gradação entre elas; todas elas são desvinculadas da matéria e nisto são todas igualmente imateriais, sem terem entre si gradação de mais e menos; mas na medida em que uma forma inteligível mais abstrata é dita mais distante da materialidade do que uma forma inteligível menos abstrata, embora ambas nada tenham de matéria, assim também deve-se admitir que pode haver uma gradação de imaterialidade entre as inteligências separadas da matéria.

Deste modo a capacidade de abstração, se é que ainda se pode usar convenientemente este termo, de uma inteligência separada da matéria é limitada apenas pela sua própria natureza, isto é, pelo seu próprio grau de imaterialidade, e não mais pelo trabalho da imaginação, como era o caso do homem.

Conclui-se também daqui que assim como a inteligência humana é mais intensamente ser do que os seres puramente materiais, estas inteligências separadas da matéria serão umas mais intensamente seres do que outras conforme o seu grau de imaterialidade.

Ademais, quanto maior o grau de imaterialidade, poderão inteligir através de formas mais abstratas e, por isso mesmo, mais gerais e universais.

Isto significa que, à medida em que uma é mais imaterial do que outra, e por isso mesmo, é mais intensamente ser do que outra, pela maior abstração das formas inteligíveis com que apreende, inteligirá mais profundamente com um menor número de formas inteligíveis um maior número de coisas do que outra, na proporção direta de seu maior grau com que participa do ser.

Toda esta argumentação não prova que existam as entidades que estamos descrevendo; se admitimos como certa a natureza imaterial da inteligência humana decorre apenas que a existência de tais entes faz parte das possibilidades do ser; estamos admitindo então a hipótese de que elas existam apenas para examinar quais seriam as conseqüências desta hipótese. A primeira conseqüência é a menor limitação da operação intelectiva destes entes decorrente da independência da matéria; a segunda é que tais inteligências não são todas de

mesma natureza mas se distribuem em uma escala de imaterialidade crescente; a terceira é que o grau de imaterialidade de cada uma impõe um limite às suas operações intelectivas. À medida em que subimos na escala da imaterialidade destes entes é possível para eles inteligir mais profundamente um maior número de objetos com um menor número de formas inteligíveis cada vez menos limitadas. Nada impediria que chegássemos a uma inteligência com um grau tão elevado de imaterialidade que conseguisse inteligir, com um só ato da inteligência, a totalidade de todas as coisas. Novamente isto não significa que uma inteligência como esta tenha que existir; nada, porém, parece impedir que ela possa existir.

Suponhamos então, por hipótese, que exista uma tal inteligência, tão abstrata e imaterial que, com um só ato da inteligência, intelija a totalidade de todas as coisas. Se existisse um ser assim, além do fato dele inteligir a todos os demais entes com um único ato da inteligência, haveria alguma outra relação entre ele para com todos os demais entes? A resposta para esta pergunta é que, se existisse um ser assim, ele não somente inteligiria a todos os demais entes, mas também seria a causa de todos estes demais entes porque, se não fosse ele próprio a causa dos entes que intelige, nada impediria que num dado momento, independentemente dele, passasse a existir outro ente que ele não conhecesse.

Ademais, se esta inteligência fosse tal que pudesse conhecer todos os seres, conheceria a todos perfeitamente; pois se ela conhecesse todos os seres, mas não os conhecesse perfeitamente, isto significaria que na verdade ela não conheceria ainda todos os seres, pois aquilo que ela não conhecesse do ser que ela conhece imperfeitamente é também um ser. Segue-se daqui, portanto, que se por um ato de sua inteligência este ser é capaz de conhecer perfeitamente todos os entes, isto significa que sua inteligência esgota em si todas as possibilidades do ser; por esgotar em si todas as possibilidades do ser este ser seria o ser mais perfeito que poderia existir; e é por causa disto mesmo que poderia causar o ser de todas as demais coisas. Ademais, entre todos os seres, se existe algum ser que possa esgotar em si todas as possibilidades do ser, que é uma condição necessária para existir uma causa para o ser de todas as coisas, este ser que esgota todas as possibilidades do ser não pode ser um ser

puramente material, mas teria que ser necessariamente uma inteligência, pois as inteligências são mais intensamente seres do que os seres materiais.

Todo este argumento não possui ainda força suficiente para provar que um ser assim exista de fato; um ser assim está dentro das possibilidades do ser, e, ademais, se existir uma causa para o ser de todas as coisas, esta causa tem que ter esta natureza que acaba de ser descrita; mas, conforme dizíamos, ainda não é possível mostrar com tudo isto que de fato esta causa existe.

Entretanto, ainda admitindo a hipótese que de fato seja assim que as coisas se dão na realidade, é importante ressaltar que esta hipótese explicaria certas observações a respeito da natureza que de outra maneira seriam inexplicáveis. Estamos nos referindo de maneira especial a algo que consta ter sido reportado na história da filosofia pela primeira vez por um pré-socrático chamado Parmênides. No Livro das Tapeçarias, Clemente de Alexandria relata que Parmênides teria afirmado que

"o mesmo é o ser e o pensar" (7).

Esta afirmação tem uma notável semelhança com a dos escolásticos segundo a qual o ser e o verdadeiro se convertem, isto é, que todo ser é necessariamente inteligível e tudo o que é inteligível pode existir. Se, talvez, com sua afirmação, Parmênides não tenha querido dizer exatamente a mesma coisa que os escolásticos, pode-se pelo menos afirmar que parece ter sido ele o primeiro filósofo que se deparou, de alguma maneira, com a questão da inteligibilidade do ser. Tais afirmações significam a conveniência de todos os seres à inteligência; que todos os seres são inteligíveis não por alguma qualidade que se lhes acrescente, mas apenas porque são seres; que há alguma coisa igual na estrutura fundamental dos seres reais e na estrutura fundamental da inteligência; que há leis fundamentais comuns a todos os seres reais que são também leis fundamentais para a inteligência enquanto inteligência e vice

versa; ou ainda, que o que é impossível para a inteligência enquanto inteligência é também impossível para os seres enquanto seres e vice versa.

Antes de prosseguirmos, portanto, devemos nos perguntar o que entendemos por algo ser impossível para a inteligência enquanto inteligência. Esta pergunta é fundamental porque ela esclarece todo o sentido da observação feita por Parmênides e pelos escolásticos e condensados nas fórmulas "o mesmo é o ser e o pensar" e "o ser e o verdadeiro se convertem".

Dizemos ser impossível para a inteligência enquanto inteligência aquilo que contraria uma evidência da mesma. Ora, o que a inteligência apreende como evidente são os primeiros princípios das demonstrações; todas as demais evidências da natureza intelectiva são evidências por redução à evidência dos primeiros princípios das demonstrações. Neste sentido, é dito ser impossível para a inteligência enquanto inteligência aquilo que envolve uma negação dos primeiros princípios que regem sua atividade racional. Não é impossível, neste sentido, para a inteligência, conceber um homem com mais de uma cabeça; um ser humano com várias cabeças seria uma coisa estranha e que nunca consta ter sido vista, a não ser talvez como uma anomalia congênita; não existe uma raça humana cuja característica seja a de possuir duas ou mais cabeças; tal raça não existe e nunca foi vista, mas se existisse isso não envolveria uma negação dos primeiros princípios das demonstrações. Coisas como estas não existem, mas nada impediria que existissem se a ordem natural fosse diferente; acostumados como estamos à ordem presente da natureza, fica difícil pensar como seria a vida de uma sociedade em que os homens tivessem várias cabeças, mas, apesar disso, não se tratam de coisas em si mesmas impensáveis. Coisa muito diversa ocorre quando nos defrontamos algo que envolve uma negação dos primeiros princípios do intelecto; neste caso estamos diante de algo impensável simplesmente falando. Por exemplo, algo ser e não ser uma mesma coisa ao mesmo tempo é impensável simplesmente; um fato que aconteceu passar a jamais ter acontecido é também outra coisa impensável simplesmente. A negação dos teoremas da matemática, admitida a evidência das hipóteses, é também outro exemplo de coisas simplesmente impensáveis; a geometria prova que a soma dos ângulos internos de um triângulo é sempre 180 graus; a existência de um

triângulo cujos ângulos internos quando somados resultassem num total superior ou inferior a 180 graus envolveria uma contradição da evidência dos primeiros princípios em que se baseia a dedução realizada pela geometria; um triângulo assim seria uma coisa impensável simplesmente.

Porém o que a realidade mostra é que, apesar de impensáveis, estas coisas jamais também foram vistas. Nunca se viu algo ser e não ser uma mesma coisa ao mesmo tempo; nunca se viu algo que aconteceu passar a jamais ter acontecido; e nunca se viu em lugar algum um triângulo que tivesse uma soma de ângulos internos maior do que 180 graus.

Tais constatações podem à primeira vista ser consideradas como fatos tão evidentes que não necessitam de uma explicação. Quando, porém, passa-se a examinar melhor o assunto, verifica-se que não se trata de algo tão evidente. Pois que uma coisa envolva uma contradição dos primeiros princípios do intelecto e portanto seja ininteligível por causa desta razão é uma propriedade que pertence ao mundo da inteligência. Significa que há coisas que a inteligência não é capaz de apreender. A inteligência não é capaz de apreendê- las não porque isto lhe seja difícil, mas porque para o pensamento trata-se de uma coisa impossível em si mesmo. Mas se o pensamento não é capaz de conceber tais coisas, isto não deveria significar que elas não pudessem existir. É, porém, o contrário o que se verifica, porque além de tais coisas nunca terem sido vistas, ninguém também tem esperança de que algum dia venham a sê-lo.

Cabe então a pergunta: por que não pode existir alguma coisa que a mente humana seja radicalmente incapaz de apreender, se esta limitação é uma limitação que parece que deveria ser apenas da inteligência? Por que esta limitação parece ser também uma limitação da realidade, se a realidade não é uma inteligência? Por que alguém não poderia ver diante de seus olhos algo que a inteligência fosse capaz de provar que para ela se trata de uma contradição mas que, apesar disso, já que a realidade não é obrigada a ter as restrições próprias da inteligência, ela seria capaz de produzir? Uma contradição dos primeiros princípios da inteligência é, como o próprio nome indica, algo que, por sua natureza, não pode existir no mundo inteligível. Por que, porém, também não pode existir no mundo

real? Existiria então uma relação mais profunda entre o mundo inteligível e o mundo real conforme apontado por Parmênides e os escolásticos?

Não foram porém apenas Parmênides e os escolásticos que afirmaram isso; quase todos nós, algum dia, também o afirmamos. Isto certamente ocorreu, por exemplo, quando alguém, refletindo sobre algum assunto, e chegando à conclusão de que o raciocínio feito envolve uma contradição, afirma simplesmente:

`Isto não existe'.

Ele não diz:

`Isto é impensável'.

Aparentemente esta última afirmação deveria ser a única coisa a que se teria direito de dizer. Mas quando nos vemos diante destas contradições, o que fazemos é pular da conclusão que afirma que "isto é impensável", diretamente para a conclusão que diz que "isto não pode, em hipótese alguma, existir".

Chegamos, assim, a uma conclusão digna de muita atenção: a realidade e a inteligência parecem estar seguindo as mesmas leis fundamentais.

É importante mostrar que este fato é um desafio insolúvel para todas as ciências modernas. Não há nenhuma ciência que possa fornecer uma explicação para este fenômeno. Ao dizermos que não há ciência que explique este fenômeno, esta afirmação tão categórica não procede de nenhum desprezo das ciências modernas em favor da filosofia antiga ou preconceitos similares. Ao contrário, dizemos que este fato não pode ser explicado por nenhuma ciência, qualquer que seja o estágio de desenvolvimento em que ela se encontre, porque este fato é

algo que transcende em sua natureza o âmbito de todas as ciências; somente a Metafísica pode fornecer uma explicação satisfatória para este fenômeno.

Vejamos, senão, alguns exemplos.

O biólogo poderia tentar enquadrar o fenômeno dentro do âmbito da teoria da evolução. Segundo a teoria da evolução, diria o biólogo, todo ser vivo, animal ou vegetal, produz descendentes que podem estar sujeitos a mutações genéticas. Quando, por acaso, tais mutações são melhor ambientadas ao mundo que os cerca e os torna mais aptos para a luta pela sobrevivência, isto faz com que sobreviva o animal mais apto em detrimento do animal menos apto. Desta maneira ocorre uma seleção natural em favor dos seres superiores na escala da evolução.

Por que o homem, por exemplo, diz o biólogo, não enxerga por meio da vista os raios X, mas apenas a luz nos comprimentos de onda normalmente emitidos pelos objetos à sua volta? A razão é a seguinte: se tivesse existido alguma vez algum animal dotado de visão de raios X, ou se tivesse pelo menos começado a haver uma mutação genética neste sentido, este animal nada veria ou pelo menos veria menos do que os outros, já que os corpos na superfície da terra não emitem raios X, e, portanto, um animal com estas qualidades nada teria para ver ou veria pior do que os outros. Com isso, sua espécie seria devorada pela espécie dos outros animais que enxergassem de fato ou que enxergassem melhor. Os animais, porém, que fossem capazes de enxergar as coisas ao seu redor, isto é, aqueles que fossem capazes de enxergar no espectro dos comprimentos de onda correspondentes à luz visível, poderiam se defender com mais facilidade dos ataques dos animais que nada ou pouco enxergam e apenas se orientam pelo tato.

É por argumentos semelhantes a este que a teoria da evolução explica porque o homem está adaptado a digerir justamente os alimentos que a natureza oferece à sua volta, porque enxerga justamente nas frequências de onda de luz que os objetos à sua volta emitem, porque ouve justamente os sons nas frequências em que os principais acontecimentos à sua volta provocam ruído, porque respira justamente o ar na composição que a atmosfera oferece, etc..

Seria de se esperar, portanto, que a mesma explicação funcionasse para o caso da inteligência. Pelo mecanismo da seleção natural teria-se originado no homem uma inteligência que segue as mesmas leis do ambiente que o cerca. Se alguma vez tivesse havido algum animal cuja inteligência não estivesse em harmonia com as leis do mundo à sua volta, ou mesmo tivesse apenas começado a sofrer alguma mutação genética neste sentido, este animal teria perecido na luta pela sobrevivência.

Tal seria o argumento que surgiria espontaneamente na mente de um biólogo; ocorre, porém, que um argumento como este é convincente apenas num primeiro momento; na verdade, ele não fornece explicação para a questão da inteligibilidade do ser. Pois em todos os casos de seleção natural o modo de operar desta seleção natural é tal que produz um modo de seleção apenas entre as capacidades de sobrevivência adaptadas em relação ao meio ambiente diretamente em contato com o animal, porque é com este meio ambiente imediatamente próximo ao animal que o animal luta e perece em sua espécie se não for capaz de se adaptar, ou continua existindo se for capaz. Assim é que o homem está adaptado para viver à pressão próxima daquela encontrada na atmosfera terrestre ao nível do mar, que é o seu ambiente imediato. Conduzido apenas a alguns quilômetros acima do solo ou alguns metros abaixo da superfície da água, (e o que é isto diante das dimensões do universo?), a diferença de pressão lhe será fatal. Da mesma forma, o homem somente pode se alimentar das substâncias químicas produzidas pela natureza; se entrasse em um laboratório químico em que se produzissem substâncias artificiais e as ingerisse a esmo provavelmente morreria envenenado. Igualmente, se a temperatura ambiente passar de 25 para 70 graus centígrados, poucos graus acima da máxima temperatura observada na superfície da terra, uma pequeníssima fração diante da escala possível de temperaturas, o homem morre.

Mas não é assim no caso da inteligência. Em qualquer lugar do espaço, em qualquer lugar do Universo, em qualquer época da história ou em qualquer era geológica, em qualquer pressão e temperatura, o que é uma contradição dos primeiros princípios do intelecto não existe.Seria pedir muito que a seleção natural,

obrigando o homem por um método na verdade tão primitivo e limitado a lutar pela sobrevivência junto apenas ao seu reduzidíssimo meio ambiente tivesse produzido uma qualidade tão ilimitada, em que mais parece que o homem estivesse lutando pela sobrevivência não na face da Terra, mas simultaneamente na totalidade da extensão do Universo e contra todas as possibilidades do ser.

Vimos o que o biólogo teria a dizer para explicar o problema da inteligibilidade do ser. Vejamos o que o físico teria a declarar.

Um físico tentaria enquadrar o fenômeno por um ângulo totalmente diverso. O biólogo concordaria com o princípio de Parmênides; de fato, o ser e o pensar são o mesmo, a observação de Parmênides é correta, mas, diria o biólogo, não há nada de transcendente nisto, a teoria da evolução explica. O físico, ao contrário, negaria a validade do princípio. A inteligência não está adaptada, diria o físico, de maneira alguma, a todos os seres do Universo. A Biologia desconhece, enquanto tal, este fato, diria o físico, mas não a Física. De fato, quando a Física começou, por volta de 1900, a estudar os átomos, e depois as partículas sub atômicas e posteriormente as partículas elementares, descobriu um mundo tão pequeno com que nossa inteligência no seu dia a dia não pode ter contato direto, e com o qual nunca tomou contato em momento algum durante toda a história evolutiva, a não ser algumas poucas vezes nos laboratórios de Física nos últimos 80 anos. O mundo das partículas sub atômicas e elementares, portanto, é um mundo que não faz parte do ambiente em que evoluiu a inteligência humana e, de fato, continuaria a dizer o físico, nele se observa muita coisa que afronta o bom senso intelectual. Há coisas no mundo sub atômico que são um desafio à lógica, e no entanto elas estão ali. Diante destes fatos, diz o físico, o princípio da conveniência de todo ente com a inteligência simplesmente se desvanece pela própria força dos contra exemplos.

São considerações como estas que viriam espontaneamente ao pensamento de um físico moderno se ouvisse a exposição do princípio de Parmênides. Segundo este princípio afirmamos que todo ente é necessariamente inteligível apenas por ser ente, nada mais necessitando que se lhe acrescente para ser inteligível; dissemos, ademais, que nenhuma ciência além da

metafísica é capaz de dar uma explicação satisfatória para este fenômeno porque ele é de tal natureza que em sua amplitude ultrapassa o âmbito de todas as ciências particulares. Mostramos em seguida como a explicação do biólogo não é satisfatória; mas agora o físico, em vez de tentar uma explicação, afirma, ao contrário, ter elementos para mostrar com exemplos que tal princípio é falso.

Não será possível discutir neste trabalho a colocação do físico com os detalhes que seriam exigidos para bem fundamentar quanto vamos dizer; fazer isto requereria escrever um tratado de Física Moderna, e com isto extrapolaríamos as intenções do presente capítulo. Mas é tão importante mencionar a natureza do que se pode responder a uma colocação como esta que mesmo sem poder fundamentar devidamente a resposta julgamos dever fazê-lo.

Que dizer, pois, do argumento do físico? Quando os físicos trabalham, primeiramente observam um fenômeno no laboratório e depois, sobre este fenômeno, constróem uma teoria que é geralmente um modelo matemático daquele fenômeno. Por exemplo, observa o desvio de uma partícula; este é o fenômeno. Supõe depois que existem forças atuando sobre ela e elabora uma fórmula matemática que dê a expressão desta força; este é o modelo que descreve o fenômeno e do qual o físico se utiliza para explicá-lo. Ora, se fizéssemos uma análise dos contra exemplos que a Física teria a apresentar ao princípio de Parmênides, constataríamos que os desafios à lógica não aparecem nos fenômenos, mas nos modelos. Como se tornou quase uma segunda natureza para os que se dedicam à Física tomarem os modelos pelas realidades, ainda que freqüentemente se esforcem por não fazê-lo, isto faz com que se produza a impressão de que o que ocorre nos modelos seja também o que ocorre na realidade. Um excelente exemplo disto é o próprio primeiro modelo daquilo que depois veio a se tornar a Mecânica Quântica; em 1900, vendo que a Física tradicional não conseguia explicar a radiação emitida por um corpo negro aquecido a altas temperaturas, ou um forno completamente fechado com uma pequena abertura pela qual se emite radiação para o meio ambiente, Max Planck propôs um modelo segundo o qual os elétrons que vibram no corpo negro ou dentro do forno e que produzem as radiações emitidas saltavam de uma frequência vibratória a outra não só sem passarem pelas

frequências intermediárias como também sem que pudessem fazê-lo, o que parecia ser um atentado à apreensão da inteligência; com isto, porém, explicava-se o espectro das radiações emitidas pelo corpo negro ou pela abertura existente no forno. Cinco anos depois, porém, A. Einstein propôs um outro modelo; segundo este as radiações não eram ondas eletromagnéticas, mas feixes de partículas às quais ele deu o nome de fótons; fazendo esta hipótese, conseguiu calcular o espectro das radiações emitidas pelo corpo negro sem o aparente atentado à razão envolvido na teoria de Planck (8). Em ambos os casos, tratava-se do mesmo fenômeno e de dois modelos diferentes. O primeiro explicava o fenômeno, mas parecia envolver um atentado à inteligência; sem mudar o fenômeno, o segundo produziu outra explicação que não violava mais o bom senso. Não era, de fato, o fenômeno que atentava à inteligência, mas o modelo. O mesmo pode ser dito de muitos outros exemplos que poderiam ser dados se isto não extrapolasse os objetivos do presente capítulo. Deve-se, ademais, mencionar que muitos exemplos apontados pelos textos de Física moderna como atentatórios ao bem senso não envolvem de fato uma contradição dos primeiros princípios mas apenas um comportamento diverso do que se observa no mundo cotidiano dos homens. Fica assim a conclusão, não suficientemente demonstrada, é verdade, por causa dos limites deste trabalho, que, ao que consta, nunca foi observado nenhum fenômeno nem nenhum ente, nem mesmo na Física das partículas sub atômicas, que em si contivesse alguma contradição dos primeiros princípios do intelecto.

Poderíamos ainda, não fossem novamente os limites do presente capítulo, levantar um maior número de possíveis explicações para o princípio de Parmênides inspirados em argumentos destas ou de outras ciências, em todos os casos para mostrar em seguida que não se tratam de explicações satisfatórias. Ver-se-ia assim como é uma questão aberta para as ciências o problema de se explicar a conversibilidade entre o ser e o verdadeiro. Todo ser, somente pelo fato de ser, é apenas por isto mesmo necessariamente inteligível; e tudo o que é inteligível, é apenas por isto mesmo, possível de existir. A mesma coisa não é verdade em relação a outras propriedades. Não são todos os seres visíveis, apenas porque existem. Não são todos os seres audíveis, apenas porque existem. Não são todos os seres mensuráveis, apenas porque existem. Mas por

que todos os seres tem que ser inteligíveis, apenas porque existem, é, de fato, diante das possibilidades de explicação das ciências, um enigma. O homem pode ter-se adaptado por meio de sua inteligência ao meio ambiente. Pode ter-se inclusive adaptado ao Universo inteiro. Mas, mesmo que este tenha sido o caso, se é que o foi, por que é que não pode surgir aqui e agora, depois de acabada esta adaptação, um ser totalmente novo no Universo, um ser que jamais tenha existido antes e para o qual, portanto, a inteligência humana não tenha podido ter sido adaptada, e que fosse um atentado aos primeiros princípios do intelecto?

A única explicação satisfatória, o que não quer dizer ainda que ela seja verdadeira ou que seja mais do que um modelo, é aquela segundo a qual a realidade é um produto daquela inteligência que esgota em si todas as possibilidades do ser; sendo produto desta inteligência que é maximamente ser, a realidade está seguindo leis fundamentais que são leis daquele ser, isto é, leis do mundo inteligível; segundo esta explicação, a inteligência humana é algo intermediário entre o mundo material e aquela inteligência que esgota em si as possibilidades do ser e é por isso que diante da inteligência humana as leis fundamentais da realidade têm uma evidência que na própria realidade elas não têm. Com isto não se demonstra que esta explicação seja a verdadeira, mas o fato é que para esta explicação não há réplica, como o há para a explicação proveniente da teoria da evolução ou para a explicação proveniente da Física das partículas sub atômicas. A única objeção possível é que, com o que argumentamos até agora, não se demonstra a veracidade desta explicação, o que de fato é assim, pois até aqui apenas demos argumentos de possibilidade e plausibilidade, não de factualidade.

Supondo provisoriamente que esta explicação seja a correta, temos nela um exemplo da analogia do ser.

Segundo a teoria da analogia do ser, o ser não se predica de modo unívoco de todos os entes; há entes que são mais ser do que outros.

O ser se predica de alguns entes de um modo apenas parcial em relação a como se predica de outros que são mais ser do que os anteriores. Os entes que são mais intensamente ser do que

outros em parte são e em parte não são ser no mesmo sentido que os que são ser menos intensamente.

Alguns entes são ser apenas em parte, outros são mais totalmente, outro, enfim, não é ser em parte, mas é plenissimamente ser, esgotando em si todas as possibilidades do ser.

Neste sentido, as inteligências participam mais do que os entes materiais da plenitude do ser, porque se aproximam mais da natureza do ser que ultrapassa todos os entes por esgotar em si todas as possibilidades do ser. Todos os entes recebem o ser deste primeiro ser e dele recebem uma parte das possibilidades do ser que ele contém, uns mais, outros menos.

Pelo fato das inteligências mais participarem do ser da causa primeira, a relação de todos os entes para com a causa primeira tem uma certa analogia com a relação dos entes materiais para com as inteligências; todos os entes recebem uma parte das possibilidades da causa primeira; os seres materiais recebem uma parte das possibilidades que recebem as inteligências; deste modo, assim como todos os entes têm que seguir leis fundamentais que são próprias da causa primeira, assim também os entes materiais estão seguindo algumas leis que são leis próprias do mundo inteligível, não necessariamente apenas da causa primeira, mas das inteligências em geral. De fato, os primeiros princípios das demonstrações, apesar de seguidos por todos os entes, são na verdade leis próprias do mundo inteligível. O próprio modo como se procede ao especular sobre estes princípios faz perceber que se tratam de propriedades do mundo inteligível.

É assim que, por exemplo, quando Aristóteles na Metafísica indaga se o estudo dos primeiros princípios das demonstrações são objeto da Metafísica, ele afirma que sim, porque o estudo destes princípios é próprio da ciência que estuda o ser enquanto ser, já que eles também são princípios do ser enquanto ser, e não apenas das demonstrações:

"Estes princípios abarcam a todos os seres e não apenas a um ou outro gênero do ser, e todas as ciências se servem deles porque são próprios do ser enquanto ser. Portanto, ao ser evidente que se dão nos seres enquanto seres, seu estudo pertence àquela ciência cujo objeto próprio é conhecer o ser enquanto ser; é por isso que ninguém dos que estudam os seres em particular tenta dizer nada sobre se estes princípios são ou não verdadeiros" (9).

Nesta passagem Aristóteles evidencia que tais princípios são princípios de todos os seres, e não apenas das demonstrações. No que dependesse desta passagem, portanto, não parece que poderia se inferir que fossem algo próprio do mundo inteligível, nem do mundo material, mas algo comum a todos os seres. Esta impressão, porém, passa para um segundo plano quando Aristóteles começa a procurar quais sejam estes princípios; ele

faz isto elencando uma série de qualidades que estes princípios deverão ter para poderem ser primeiros princípios; nestas qualidades se evidencia que os princípios que ele está procurando são princípios próprios do mundo inteligível, pois os requisitos que os candidatos a primeiros princípios devem preencher, segundo Aristóteles, são os seguintes:

Que sejam os princípios mais certos do que todos;

Que sejam aqueles sobre os quais seja impossível enganar-se;

Que sejam aqueles que sejam conhecidos em grau máximo;

Que não sejam hipotéticos;

Que seja necessário conhecê-los para conhecer qualquer coisa;

Que seja necessário abordar

qualquer assunto de estudo já possuindo o conhecimento destes princípios (10),

todas estas sendo características próprias do mundo inteligível, não do mundo material.

Os seres materiais, portanto, ao seguirem tais princípios, estão como que seguindo uma regra que não é própria deles, mas de outros, como se esta regra fosse de uma natureza anterior à deles e se lhes estivesse sendo imposta de fora.

Na verdade o que acontece é que os seres materiais estão seguindo princípios que são princípios de todos os entes enquanto tais; porém, como as inteligências são mais intensamente seres do que os entes materiais, elas participam, por isso mesmo, mais intensamente das propriedades do ser enquanto tal do que os entes materiais; nelas, portanto, brilha mais intensamente a evidência destas propriedades do que nos seres materiais; estas propriedades lhes são, neste sentido, mais próprias. Por isso é que os seres materiais, embora estejam seguindo as propriedades do ser enquanto ser, parecem estar seguindo princípios de entes de outra natureza, como se isto lhes estivesse sendo imposto de fora. Neste sentido o mundo inteligível parece algo de natureza anterior ao mundo material, pois aquilo que segue uma lei de outro, supõe que o outro lhe seja anterior.

Mas, por outro lado, a inteligência humana é evidentemente posterior no tempo ao mundo material, pois ela requer, em seu operar, o mundo material como algo que lhe seja anterior. A inteligência humana requer, de fato, em primeiro lugar, ao próprio corpo material; depois, requer órgãos dos sentidos; requer ainda a faculdade da imaginação; e tudo isto pode operar de modo perfeito sem a existência da inteligência, como se observa ser o caso dos animais. Sem corpo, sentidos e

imaginação, porém, a inteligência humana não opera. Ora, tudo aquilo que para existir, ou pelo menos para operar, necessita de outros, os quais, porém, podem existir e operar por si sós, é necessariamente posterior no tempo. De argumentos como estes pode-se deduzir, independentemente da evolução, que o homem é, por natureza, o último ser que desponta no tempo.

Como é possível então que uma lei que é própria da inteligência, manifestamente posterior às demais coisas, estar sendo imposta com natureza de anterioridade a todas as demais coisas que já existiam quando ela ainda não existia?

E, mesmo que as inteligências fossem anteriores no tempo, há ainda o problema de que elas não têm força para imprimir suas propriedades nas coisas, mas apenas para perceber suas evidências.

Parece razoável, portanto, deduzir que os entes estejam recebendo estas propriedades de alguma outra causa que tenha estas mesmas propriedades num grau mais elevado do que as inteligências que nós conhecemos, tão mais elevado que possa imprimí-las nos entes. Esta causa será um ente que tenha estas propriedades que pertencem ao mundo inteligível num grau mais elevado para que possa causar a obediência das coisas a estas leis.

Estas leis, porém, já vimos que são leis inerentes ao ser, isto é, são leis do ser enquanto ser.

Portanto, a causa capaz de imprimir estas propriedades nos entes deverá ser capaz também de causar o ser de todas as coisas, pois estas propriedades são inseparáveis do ser. Se as coisas recebem o ser, recebem necessariamente estas propriedades, e não necessitam de outra causa que as imprima após terem recebido o ser. Se elas não recebem o ser, não podem ter estas propriedades sem o ser. A causa, portanto, capaz de imprimir estas propriedades nos seres é também causa capaz de causar o ser de todas as coisas.

Parece existir, portanto, uma causa primeira de todas as coisas que é ao mesmo tempo maximamente ser e maximamente inteligência. Nela ser e natureza inteligível se convertem

perfeitissimamente; a conversibilidade entre o ser e o verdadeiro que se observa em todos os demais entes e a evidência dos primeiros princípios do intelecto na inteligência humana não seria nada mais do que participações, em graus diversos, da natureza da causa primeira nos diversos demais entes.

Assim, do fato de que os seres materiais possuem uma participação de propriedades que são de natureza inteligível deduzimos estarem eles seguindo uma regra que não lhes é própria; as inteligências possuem estas propriedades de uma maneira mais própria do que as coisas materiais; mas, uma vez que elas manifestamente são incapazes de causá-las nos seres materiais, parece inferir-se daí a existência de uma causa de natureza inteligível mais elevada do que as inteligências que conhecemos, que é a causa da inteligibilidade dos entes materiais e, por conseqüência, também do ser delas, pois a inteligibilidade é propriedade do ser enquanto ser. Daqui a inferência segundo a qual este ser que causa a inteligibilidade dos entes materiais não apenas é inteligência mas também ser em grau máximo.

Cumpre observar que se este argumento é válido dele não se deduz diretamente que esta inteligência que possui o ser em grau máximo seja também causa do ser das inteligências; o que se deduz é que, para causar o ser dos entes materiais ela tem que ser uma inteligência mais elevada do que as demais inteligências; mas nada impediria, pelo que dissemos até agora, que estas inteligências intermediárias tivessem um ser autônomo que não necessitasse de causa; pode- se, porém, de outro modo, mostrar que isto não é assim.

Quando se parte dos entes materiais e se sobe na escala do ser, passamos aos entes de natureza inteligível em que, além de possuírem ser, pelo seu caráter inteligível são capazes de perceber a evidência de certas propriedades do ser das coisas a que chamamos de primeiros princípios do intelecto. Entretanto, o ser e a percepção intelectiva destes princípios do ser não são atributos totalmente diferentes. Trata-se da mesma realidade que, à medida em que se intensifica, começa a participar mais abundantemente da plenitude do ser. As inteligências inteligem porque são seres mais intensamente; são entes suficientemente intensos a ponto de perceberem a evidência das propriedades

do ser que são capazes de inteligir, mas não a ponto de serem a causa da evidência destas propriedades.

Não é, porém, só porque não são capazes de causar a evidência das propriedades do ser, mas apenas de percebê- las, que as inteligências que nós conhecemos ocupam um lugar inferior à causa primeira na escala do ser. Elas ocupam o lugar inferior em que estão também porque não são capazes de perceber a evidência de todas as propriedades do ser, mas apenas de uma pequena parte. Os entes materiais não percebem evidência nenhuma. A inteligência humana percebe a dos primeiros princípios, mas não percebe, por exemplo, a evidência intelectiva da existência das coisas.

De fato, a existência das coisas não é imediatamente evidente para a inteligência humana; a existência das coisas é inferida pela inteligência de modo indireto a partir dos dados dos sentidos. Não se trata de uma evidência intelectiva de natureza imediata, como a evidência dos primeiros princípios, os quais percebemos que tem que ser daquele modo necessariamente. É principalmente através da vida sensorial que nos relacionamos com a realidade concreta das coisas; para nosso intelecto a existência destas coisas com que nos relacionamos através dos sentidos é uma inferência; ao apreendermos indiretamente pela inteligência esta existência, não percebemos nela nenhuma evidência intelectiva de sua necessidade como aquela evidência da necessidade que contemplamos nos primeiros princípios.

É manifesto, porém, que em sua própria natureza as coisas se comportam diversamente. Os entes podem ser necessários ou contingentes, mas, a partir do momento em que eles existem, eles existem necessariamente. Para nosso intelecto, porém, não se nos mostra nenhuma evidência intelectiva imediata dessa necessidade, nenhum fundamento para percebermos a necessidade da existência das coisas. É por isso que a seguinte pergunta, quando bem compreendida em sua profundidade, é tão misteriosa:

Por que as coisas existem, e simplesmente não voltam ao nada?

Ao receber o impacto de uma pergunta como esta, a inteligência humana simplesmente cai num vácuo. Ela percebe, ainda que não o saiba explicar, que a partir do momento em que as coisas existem, elas existem necessariamente, e é por isso que elas não voltaram ao nada no momento em que a pergunta foi feita. Mas, ao mesmo tempo, não lhe é possível perceber a evidência nem de uma causa externa nem de uma necessidade intrínseca para os seres existirem. Os seres aparecem à inteligência humana como contingentes, como entidades que podem ser mas para os quais não se vê por que não poderiam não ser, pois não há nenhuma evidência intelectiva de uma necessidade intrínseca para sua existência; nem a inteligência tem também qualquer evidência imediata de uma causa externa para a existência delas. Daí o impacto que causa uma pergunta como esta quando corretamente compreendida em toda a sua profundidade. Se a inteligência pudesse perceber de modo imediato uma evidência para a existência das coisas, as coisas seriam percebidas por ela como existentes por uma necessidade comparável à evidência dos primeiros princípios.

No entanto, não só os entes materiais, mas também as inteligências existem; existindo, elas estão se comportando de um modo para o qual deveriam possuir uma evidência, pois é manifesto que a partir do momento em que elas existem pelo menos naquele momento existem necessariamente. Apesar disso, porém, elas não conseguem apreender esta necessidade. Portanto, tal como os entes materiais, que seguem as regras dos primeiros princípios das demonstrações sem lhes apreenderem a evidência, as inteligências também estão seguindo as regras da existência, mas não lhes conseguem apreender nenhuma evidência. As inteligências, portanto, estão seguindo uma regra que não lhes é própria. Resta saber de quem a regra da existência é uma regra própria.

Supondo a existência daquela inteligência que é causa do ser dos entes materiais, pode-se mostrar que a existência é uma regra própria de sua natureza.

De fato, pode-se mostrar facilmente que esta inteligência, por sua própria natureza, existe necessariamente. Pois se ela é causa do ser dos entes materiais, ou seu próprio ser é causado ou não; se não for, fica demonstrado o que se pretendia; se seu ser for causado, há outra causa que é causa do ser da causa dos entes materiais; mas não se pode proceder nesta série de causas até o infinito, de modo que se acaba por alcançar uma causa primeira não causada, isto é, que existe necessariamente. Em outras partes de sua obra, com base em outros argumentos, S. Tomás de Aquino vai ainda mais longe nesta conclusão e diz que não pode haver causas intermediárias na produção do ser enquanto ser, isto é, que o ser de todas as coisas é necessariamente causado diretamente pela causa primeira (11).

Esta causa do ser dos entes materiais, ademais, por ser inteligência separada da matéria, é capaz de se apreender de modo imediato a si mesma; portanto, ao apreender-se a si própria, apreende também a necessidade de sua existência, não porque ela apreendeu primeiro que existe e, partindo desse pressuposto, infere que existe necessariamente, mas porque, apreendendo a sua natureza, percebe que existe por uma evidência imediata da apreensão de sua própria natureza. Nesta apreensão, apreende-se também como causa do ser dos entes materiais; daí que, se ela se fizesse aquela mesma pergunta:

Por que as coisas existem, e simplesmente não voltam ao nada?

ela teria para isto uma resposta por evidência intelectiva imediata, ao contrário da inteligência humana que diante desta pergunta cai no vazio.

Com isto mostramos que, assim como os entes materiais quando seguem os primeiros princípios das demonstrações estão seguindo uma regra que é própria das inteligências, uma regra que parece lhes estar sendo imposta de fora, embora não, porém, por estas mesmas inteligências, mas por outra que lhes é superior, as inteligências também, ao existirem, estão seguindo uma regra que é própria da causa do ser dos entes materiais, como se lhes estivesse sendo imposta de fora, por esta mesma causa que seria então simplesmente a causa primeira do ser de todas as coisas.

À primeira vista tudo isto parece ser novamente apenas mais um argumento de plausibilidade. Pode-se mostrar, entretanto, que agora temos, na verdade, um autêntico argumento probativo.

Antes tinhamos mostrado que o caráter inteligível dos entes não tinha explicação plausível fora da existência de uma causa primeira do ser de todas as coisas que fosse também ela inteligível; mas agora mostramos que este caráter inteligível é possuído pelos diversos entes em graus diversos, de modo que um parece estar seguindo uma regra que é mais própria de outro, como se se tratasse de algo que lhe estivesse sendo imposto ou causado. Em outras palavras, do caráter inteligível dos entes verificamos a plausibilidade da existência de uma causa primeira; mas da existência de uma gradação de inteligibilidade dos entes deduzimos a existência de uma causa primeira.

Ora, segundo S. Tomás de Aquino esta última inferência possui verdadeiro valor probativo; de fato, quando na Summa Theologiae ele demonstra a existência de Deus por meio de cinco vias, na quarta via, partindo apenas

"dos graus que existem nas coisas",

ele afirma poder chegar-se à conclusão de que

"existe algo que é para todas as coisas causa do ser e da bondade e de qualquer perfeição, a quem chamamos Deus" (12).

Não se trata, portanto, de um argumento de plausibilidade, mas de factualidade:

"A quarta via",

diz Tomás de Aquino,

"é tomada dos graus que se encontram nas coisas.

De fato, encontramos nas coisas algumas que são mais ou menos boas, mais ou

menos verdadeiras, mais ou menos nobres, e assim quanto a outras perfeições semelhantes.

Porém o mais e o menos se dizem de coisas diversas segundo que se aproximem de modo diverso a algo que o seja maximamente, assim como é mais quente aquilo que se aproxima ao que é maximamente quente.

Existe, portanto, algo que é veríssimo, ótimo e nobilíssimo, e, por conseqüência, maximamente ente; pois as coisas que são

maximamente verdadeiras são maximamente entes, conforme diz o IIº da Metafísica.

Mas o que se diz maximamente tal em algum gênero é causa de todos os que estão naquele gênero, como o fogo, que é maximamente quente, é causa de todas as coisas quentes, conforme se diz no mesmo livro.

Existe, portanto, algo que é para todas as coisas causa do ser e da bondade e de qualquer perfeição.

E a este chamamos Deus" (13).

O que este texto quer dizer é bastante claro; a dificuldade começa quando se quer determinar como uma coisa prova a outra. De fato o texto afirma que há gradação nos entes, e isto é suficiente para que se possa deduzir existir uma fonte que possui em grau máximo aquilo que nos diversos entes é observado existir graduadamente. Que seja isto o que o texto pretende afirmar é algo fora de qualquer dúvida; o que causa perplexidade é como daquela premissa pode-se passar com tanta certeza à conclusão indicada. O texto de Tomás de Aquino é muito conciso, e, tendo em vista os objetivos e as circunstâncias em que foi escrita a Summa Theologiae, não comportava maiores explicações. Mesmo assim, porém, Tomás tentou, com o exemplo do fogo, fornecer um auxílio à inteligência dos leitores. Na sua Exposição sobre o Credo, por ser um texto mais popular, Tomás recorre mais abertamente ao exemplo do fogo:

"Para não fazermos uso de demonstrações repletas de sutilidades, mostraremos através de um exemplo simples como todas as coisas foram criadas e feitas por Deus.

É manifesto que se alguém entra em uma casa e na entrada da casa percebe calor, e depois, à medida em que se dirige mais para o seu interior sente

mais calor e assim sucessivamente, acreditará haver fogo dentro da casa, mesmo se não puder ver o próprio fogo que fosse a causa daqueles calores.

Ora, assim também ocorre ao que considera as coisas deste mundo. Pois ele encontra todas as coisas se disporem segundo diversos graus de beleza e nobreza, e quanto mais se aproximam de Deus, tanto mais belas e melhores as encontra. É assim que os corpos celestes são mais belos e nobres do que os corpos inferiores e os seres invisíveis mais belos e nobres do que os visíveis.

Deve-se,

portanto, crer que todas estas coisas procedem de um só Deus, que dá o ser e a nobreza às coisas singulares" (14).

O exemplo do fogo de que Tomás se utiliza é, nestes dois textos, apropriadíssimo para explicar o que ele quer dizer. O exemplo tem, ademais, para a Física moderna o mesmo valor que ele tinha para a Física do tempo de Tomás de Aquino. Ele tem também o mesmo valor probativo para o caso do fogo do que para o caso do ser, não se tratando, portanto, de apenas um meio de sensibilizar ou tornar mais facilmente compreensível uma demonstração que somente teria verdadeiro valor probatório no caso do ser, mas não no caso do fogo.

De fato, quando ele diz que o fogo é maximamente quente, não quer dizer com isto que o fogo possui a temperatura máxima que seja possível existir, pois em qualquer época foi evidente para qualquer bom observador que o fogo de uma vela possui uma temperatura menor do que o fogo que está no interior de uma fornalha, que possui uma temperatura menor do que o fogo que há no Sol. O calor de uma vela não derrete os metais, mas o mesmo não se pode dizer do calor de uma fornalha bem construída; o calor de uma fornalha é sentido apenas até a uma determinada distância, mas o calor do Sol se espalha sobre toda a terra e provém de mais longe do que o calor da fornalha. Portanto, quando Tomás de Aquino afirma que o fogo é maximamente quente ele está se referindo não à temperatura máxima que possa ser alcançada, mas a uma razão de ser diversa do calor no fogo e no Sol, por um lado, e nas demais coisas, por outro.

Nas coisas quentes o calor existe como algo que é recebido de fora; todas as coisas quentes recebem o calor de uma fonte que pode ser o fogo ou o Sol. Já no fogo e no Sol o calor se encontra segundo um modo de ser diverso do que é encontrado

nas demais coisas; o fogo e o Sol possuem calor sem recebê-lo de nenhuma fonte externa; ao contrário, o fogo e o Sol são fontes próprias de calor, daí o fato de não precisarem receber calor de nenhuma fonte para serem quentes e todas as demais coisas receberem delas o calor pelo qual são quentes. Em ambas estas coisas, Sol e fogo, de um lado, e as demais coisas, de outro, há calor, porém de modos diversos; no Sol e no fogo o calor não tem causa externa, elas próprias são fonte de calor; nas demais coisas o calor é causado por causas externas.

Ademais, em uma passagem da Summa Theologiae diz Tomás de Aquino que tudo o que existe em algo pode ser ou a própria essência, ou algo causado pela própria essência, ou algo causado por uma causa externa (15).

Pode-se mostrar facilmente que o calor existe nas coisas que não são fogo nem Sol como algo causado por uma causa externa; mas no fogo e no Sol o calor existe como algo causado pela sua própria essência. De fato, o fogo é uma reação química pela qual um composto de carbono, combinando-se com oxigênio, reage quimicamente produzindo gás CO_2 e vapor de água. Esta reação, porém, liberta, pela sua própria natureza, uma quantidade extraordinária de calor que faz com que os gases que ela mesmo produz sejam liberados já a uma temperatura elevadíssima e, portanto, em estado incandescente. A chama do fogo nada mais é do que a incandescência dos gases produzidos. Este calor provém da própria essência da reação química que a produziu.

A mesma coisa pode-se dizer do Sol, com a diferença que neste caso não se trata de uma reação química, mas de uma reação nuclear, que produz, por isso, temperaturas muito mais elevadas. Em ambos os casos do fogo e do Sol, porém, trata-se de um calor causado internamente pela própria essência; por isso mesmo, fogo e Sol se comportam, do ponto de vista do calor, de um modo mais nobre do que as demais coisas; fogo e Sol são fontes de calor, enquanto que as demais coisas apenas recebem e transmitem o calor que receberam, em última análise, de algum ente que é calor de modo mais nobre, que é, portanto, maximamente calor, isto é, que é por si mesmo fonte de calor.

S. Tomás de Aquino afirma que o mesmo que ocorre com o calor ocorre com o ser. Há diferentes graus no ser; portanto,

estes diversos graus do ser estão sendo recebidos de uma fonte de onde brota o ser.

Como, porém, podemos ter certeza que de fato é isto o que ocorre com o ser? Do mesmo modo que o podemos saber no caso do calor. Como podemos saber se algo é fonte de calor ou se apenas recebe e transmite calor? Sabemos que o conteúdo de calor de um corpo aumenta quando aumenta a sua temperatura; sabemos que algum corpo recebe calor de fora e apenas transmite o calor recebido se, isolando termicamente este corpo, isto é, impedindo sua interação com qualquer possível fonte ou sorvedouro, sua temperatura não aumenta nem diminui. Se, apesar de estar termicamente isolado, a temperatura do corpo aumenta, isto é indício certo de que ali há uma fonte de calor.

Vemos assim que para estabelecermos se algum ente é fonte de calor ou se apenas recebe o calor de fora é necessária uma análise em que se leve em conta o movimento; é preciso observar os corpos ao longo do tempo e ver se quando isolados suas temperaturas aumentam ou permanecem estacionárias, ou se quando não estão isolados suas temperaturas aumentam ou permanecem estacionárias. Não é possível saber se algo apenas recebe calor de uma causa externa ou é fonte de calor somente com uma medida estática de temperaturas. Mas de uma medida dinâmica de temperaturas é possível fazer inferências deste tipo.

Estas inferências, por sua vez, se fundamentam em última análise na teoria da causalidade. A relação casual não é algo que possa ser observada pelos sentidos; quando se aproxima o fogo de um objeto e este aumenta de temperatura, o que se observa é apenas uma seqüência de fatos: o fogo se aproxima é um fato; a temperatura que aumenta é outro fato; que o fogo seja a causa do aumento da temperatura é uma inferência puramente intelectiva. Por mais que se repita a experiência centenas de vezes, não há nada que possa provar experimentalmente de que não se trata de uma coincidência, mas de uma verdadeira relação causal. A necessidade de uma relação causal somente pode ser provada metafisicamente, com base no fato de que o ser não pode passar da potência ao ato sem uma causa em ato, conforme discutido no Apêndice ao capítulo II sobre teoria da causalidade. De qualquer modo,

porém, com base neste princípio, para inferir a existência de uma causa é necessário observar uma passagem da potência ao ato; se não se observa este movimento, não se pode inferir causalidade, não pelo menos com base neste princípio.

É assim que se faz em ciência no caso do calor. Se um corpo é termicamente isolado e não passa da potência ao ato, isto é, não aumenta de temperatura, mas quando deixa de estar termicamente isolado aumenta de temperatura, daqui se infere que há uma causa exterior que provoca o aumento da temperatura. Se o corpo aumenta ele próprio de temperatura mesmo estando termicamente isolado, é porque a causa é interna; o corpo ele próprio possui calor sob uma razão diversa de outros corpos; o corpo é uma fonte de calor.

Quando transpomos este exemplo para o caso do ser verificamos que é impossível fazer a mesma análise que fizemos no caso do calor, pois, de fato, não se observam mudanças no ser das coisas no Universo. Até o momento não se observou a criação de matéria no Universo; não consta ninguém ter observado ente algum ter vindo do nada ao ser e do ser ter passado ao nada. Pelo que diz a Metafísica tal passagem é possível, mas o fato é que ela não tem sido observada. O ser é, portanto, aparentemente estático. Quando uma coisa menos quente se torna mais quente, muda de cor, muda de forma, o que ocorre são alterações nos acidentes das coisas; mas uma verdadeira passagem do nada ao ser ou do ser ao nada não tem sido observada em lugar algum. Ao contrário, existe até uma lei da Química, a Lei de Lavoisier, estendida atualmente pela Física sob forma de diversos princípios de conservação, segundo a qual nada se cria e nada se destrói, tudo apenas se transforma. Ninguém até o momento possui qualquer prova de que isto é uma lei necessária. Trata-se apenas de uma generalização do que se tem visto, não de uma afirmação categórica de que nada pode ser criado nem destruído absolutamente falando. Mas o fato é que tais fenômenos não têm sido observados na natureza.

Parece, portanto, que com isto chegamos a um ponto morto. Embora seja possível que o ser das coisas seja algo causado externamente, tal causalidade parece não poder ser demonstrada porque para inferir causalidade, em princípio, é necessário partir do movimento, isto é, da passagem da potência ao ato.

Não obstante isso, há indícios notáveis desta causalidade. Se fizéssemos uma fotografia do sistema solar com uma chapa sensível ao infra vermelho, uma radiação emitida pelos corpos que varia em frequência e intensidade de acordo com a temperatura em que eles estão, observaríamos uma variação de colorido de acordo com a gradação de temperaturas de cada região do sistema solar. Observaríamos toda uma graduação de temperaturas que apontaria em todos os locais para a mesma direção em que haveria um máximo de temperatura; este máximo estaria na posição em que está situado o Sol. De uma fotografia como esta poderia-se inferir que o Sol é a causa de todas as temperaturas que existem no sistema solar. Mesmo que se fotografasse apenas uma região do sistema solar sem o Sol, observaríamos um gradiente de temperaturas que apontaria sempre na mesma direção, isto é, na direção do Sol que não teria aparecido na fotografia; daí também poderia-se inferir a existência, naquela direção, de uma fonte de calor causa do calor existente em todo o restante do sistema solar. Isto só não seria uma verdadeira demonstração de que o Sol é a causa do gradiente de temperatura observado porque está implícito na interpretação desta chapa fotográfica que o calor já é um fenômeno conhecido e que, quando analisado em seu movimento, demonstra-se manifestamente tratar-se de um fenômeno causado por uma fonte, isto é, o calor quando analisado não em uma única chapa fotográfica, mas em seu movimento, é um fenômeno tal que manifestamente implica a existência de seres que são fontes e seres que são quentes por causalidade externa; esta informação, quando transposta para a fotografia, é que causa a certeza de que o gradiente de temperatura implica necessariamente na existência de uma fonte de calor no ponto de temperatura máxima. De fato, podem-se dar muitos outros exemplos de gradientes em que da simples presença do gradiente não se infere a presença de uma fonte.

Vejamos o seguinte exemplo.

Há um deserto onde não chove, mas no qual passa um rio; nas margens do rio os camponeses plantam trigo; quanto mais próximo à margem mais alto e de melhor qualidade é o trigo. Há um gradiente de altura e de qualidade do trigo. Disto não se pode inferir que existe, para além do trigo mais alto, uma outra espécie de trigo, que seja um trigo supereminente e do qual

brota a trigalidade que é transmitida para o trigal. Por que? Porque o trigo não é trigo por participação; ser trigo é algo que provém da própria essência de cada trigo; cada espiga de trigo é trigo plenamente, não em parte.

Porém, neste mesmo exemplo, pode-se perceber que o teor de umidade do trigo próximo à margem do rio é mais elevado do que o teor de umidade do trigo longe da margem; esta umidade é uma participação do trigo no caráter da água; pode-se provar que o trigo é tal que esta qualidade é causada e recebida de fora; portanto, a presença de um gradiente de umidade aqui prova que, para além do trigo mais úmido, deve existir uma fonte de água que seja úmida de uma maneira mais eminente do que o próprio trigo, e que esta é a fonte e a causa da umidade que existe no trigo. Tal fonte existe e é o próprio rio.

Portanto, quando olhamos uma fotografia do gradiente de temperatura no sistema solar e inferimos que no ponto de temperatura máxima está um Sol que é a causa do calor em todo o sistema solar, esta dedução só é correta porque antes já tinhamos demonstrado o caráter participativo e externamente causável do calor. Entretanto, mesmo sem este conhecimento prévio da natureza do calor, uma fotografia como esta é um indício fortíssimo de que provavelmente no ponto para onde converge o gradiente há alguma coisa que é causa do gradiente. É o exemplo de Tomás de Aquino que já citamos:

"É manifesto que se alguém entra em uma casa e na entrada da casa percebe calor, e depois, à medida em que se dirige mais para o seu interior sente mais calor e assim sucessivamente, acreditará haver fogo dentro da

casa, mesmo se não puder ver o próprio fogo que fosse a causa daqueles calores".

Temos neste exemplo um gradiente de temperaturas; por qualquer lugar da casa por que se entre, o gradiente aponta sempre na mesma direção; há, portanto, uma região da casa em que deve haver uma fonte de calor que seja mais quente do que todos as temperaturas observadas.

A mesma coisa ocorre nas coisas. Entre os entes puramente materiais e as inteligências há um gradiente no ser; tal gradiente aponta em uma determinada direção, para uma fonte de ser que seja mais intensamente ser e mais intensamente inteligente do que os demais seres que observamos. Sem, porém, uma demonstração prévia da natureza participativa do ser, sem que se demonstre antes que o ser é algo que pode ser recebido e causado externamente, tal observação não passa de um forte indício, de um argumento provável, mas do qual não se pode dizer que seja uma demonstração certa.

Para ter, porém, esta demonstração do caráter externamente causado do ser, teríamos que observar o movimento no ser enquanto ser, o que não parece algo que nos seja concedido pela natureza. Com isto caímos novamente no mesmo impasse.

Se considerarmos, porém, mais atentamente os argumentos precedentes, poderemos observar que a teoria da causalidade neles infere a existência da causa porque a potência não pode passar ao ato sem a intervenção de uma causa em ato. Por sua vez, que a potência passe ao ato, em cada caso em particular, é algo que é inferido a partir do movimento, pois no movimento se dá uma passagem da potência ao ato. Na verdade, até a própria divisão do ser em potência e ato é inferida nos livros de Metafísica de Aristóteles a partir da constatação do movimento. Disto se segue que a teoria da causalidade, mais do que no movimento, tem seu fundamento último na divisão do ser em potência e ato. A constatação do movimento é apenas uma via

de acesso para se inferir esta estrutura bipartida do ser em potência e ato. Se fosse possível, portanto, demonstrar esta estrutura bipartida em potência e ato do ser das coisas sem necessitar tomar o movimento como ponto de partida, poderíamos disto deduzir o caráter participativo e externamente causado do ser das coisas. Esta inferência, transposta para a constatação da existência de graus no ser das coisas, nos levaria à conclusão da existência de uma fonte do ser de todos os entes que fosse uma causa primeira inteligente e imaterial.

Não tentaremos, porém, esta via no presente trabalho; se o fizéssemos, transformaríamos este texto de pedagogia numa obra de metafísica. Em seu lugar tentaremos demonstrar o caráter participativo e recebido por causalidade externa do ser das coisas de um outro modo mais limitado mas mais acessível para as finalidades que temos em vista.

De fato, considerada mais atentamente, verifica-se existir na natureza uma movimentação no ser passível de observação.

Trata-se do ato da reprodução humana, em que a matéria inanimada se converte em ser humano dotado de inteligência.

A inteligência assim produzida não é fruto do rearranjo na estrutura da matéria como conseqüência do ato da fecundação. Se a inteligência fosse apenas a própria matéria dotada de uma disposição mais complexa, seria possível esperar que daqui a não muitos anos se construísse um computador que se tornasse um filósofo dotado de todas as qualidades descritas neste trabalho; um computador capaz de uma vida contemplativa no mais alto grau e até mais, que superasse em muito, pela ilimitada perfectibilidade de seus circuitos, o maior grau de contemplação possível ao homem. Entretanto, tal coisa não será possível, pois o computador é um ente puramente material, e mostramos que a inteligência humana, para possuir as qualidades que discutimos neste trabalho não pode sê-lo.

Corre na sociedade contemporânea como coisa certa que a inteligência é apenas um fenômeno resultante de reações químicas processadas em circuitos neuroniais, formalmente análogo ao funcionamento dos circuitos internos de um computador eletrônico, mas com um maior nível de

complexidade. Ouve-se falar disto tantas vêzes que esta concepção se torna, parafraseando S. Tomás de Aquino, um costume que adquire força de natureza. Mas a verdade é que até hoje não se produziu nenhuma evidência de que esta afirmação tenha fundamento; todas as evidências apresentadas neste sentido apenas apontam no sentido de que a imaginação é um produto de reações químicas ocorridas em circuitos neuroniais, não a inteligência. Se assim fosse, que se projete então, mesmo que seja a nível apenas teórico, um programa de computador que seja capaz de ter consciência de sua própria existência, que seja capaz de possuir uma percepção total de sua própria atividade cognitiva, que seja capaz de apreender a evidência dos primeiros princípios das demonstrações, e, mais ainda, que seja capaz de apreender a idéia do ser, que é aquilo sobre o qual se baseiam as operações anteriores. Qualquer pessoa que conheça computação, ouvindo uma coisa destas, não saberia sequer por onde começar um programa com estes objetivos, nem teria idéia sobre que princípios teria que se basear para um dia poder vir a faze- lo. Segundo a filosofia, trata-se de uma tarefa impossível, porque operações como estas pressupõem a imaterialidade que nenhum circuito eletrônico ou neuronal é capaz de possuir.

Há, portanto, no ato da reprodução humana, uma verdadeira passagem da potência ao ato que envolve o ser enquanto tal; há uma verdadeira elevação da temperatura e da intensidade do ser. Esta elevação não pode ser causada internamente, pois o que é material não pode produzir o que é imaterial; e se todo movimento da potência ao ato pressupõe uma causa, e neste caso a causa não pode ser interna, resulta que a causa é externa. Tal como nos exemplos de gradiente de calor, portanto, deve existir uma fonte externa de ser que possua aquilo que dela é causado de um modo mais eminente do que os efeitos que ela causa. Esta fonte tem que possuir qualidades intelectivas mais intensas do que as da inteligência humana, assim como o calor do fogo é mais quente do que o calor do corpo que foi esquentado.

Esta causa externa não poderia ser um reservatório de inteligências que fossem acrescentadas à matéria, de tal maneira que a inteligência fosse algo apenas externamente justaposto à matéria quando da reprodução humana. Se fosse assim, o ser humano seria apenas uma inteligência aprisionada

na matéria, o que porém não é o que se observa acontecer no caso do homem. O corpo do homem é tal que exige por natureza a presença da inteligência. Dado um corpo humano, a presença do elemento intelectivo é uma exigência interna de sua própria natureza. Se assim não fosse, se a inteligência humana fosse algo pré existente ao corpo e que fosse simplesmente anexado ao corpo, nada impediria que pudesse haver alguma falha fortuita deste processo de justaposição da inteligência ao corpo e com isto se produzisse um corpo perfeito sem inteligência alguma. Um corpo assim, perfeito, mas inteiramente destituído de inteligência, poderia viver perfeitamente, pois o corpo do homem possui todos os órgãos corporais que os demais animais possuem e os possui ainda mais perfeitos. Portanto, se a inteligência fosse algo externamente anexado a um corpo, se a um determinado corpo não se houvesse anexado nenhuma inteligência, ainda assim este corpo poderia continuar vivendo uma vida biológica tão perfeita quanto a de qualquer animal, embora este corpo diferisse dos demais homens por estar inteiramente desprovido de capacidades intelectivas. Um em cada determinado número de indivíduos perfeitamente sadios do ponto de vista biológico, não obstante sua sanidade biológica, seria inteiramente incapaz por toda a sua vida de qualquer atividade intelectiva, por maiores que fossem os esforços e mais intensas e prolongadas que fossem as terapias a que ele fosse submetido. Nunca, porém, consta ter-se visto semelhante fenômeno na história humana. A privação de capacidades intelectivas está sempre associada a algum problema orgânico ou genético; jamais se viu um corpo humano perfeitamente são e íntegro do ponto de vista biológico ser incapaz de inteligir, nem se saberia como provocar um tal fenômeno. De onde que deve-se concluir que a inteligência humana não pode ser algo externamente justaposto ao corpo; é, antes, uma exigência interna de sua própria essência.

Na reprodução humana, portanto, não há uma simples anexação da inteligência à matéria; ao contrário, há um fenômeno de verdadeira elevação na escala do ser; diversamente das demais transformações da natureza, a reprodução humana não pode ser explicada sem a introdução de um elemento que transcende a natureza da matéria e da própria inteligência humana. Assim como quando uma chapa de ferro é aquecida e passa de uma temperatura a outra a análise mostra que o calor desta chapa é uma participação externamente causada, tanto antes como

depois do aquecimento, e há em jogo uma chama que possui o calor como fonte de calor, assim também a reprodução humana evidencia o caráter participativo e externamente causado do ser da matéria e do ser da inteligência.

Evidencia-se com isto também que o ato da reprodução humana está mais diretamente ligado à causa primeira do ser de todas as coisas, e de um modo mais eminente, do que a própria ordem do restante do universo. Pois a ordem do universo é conseqüência das inclinações que se seguem às formas próprias de cada coisa; segundo afirma Tomás de Aquino na quinta via, pode-se demonstrar daqui a existência de uma causa primeira, mas isto não exclui o fato de que esta ordem seja mediada pelas formas que constituem a essência das coisas. Mas na reprodução do homem não existe forma intermediária alguma à qual se possa seguir a geração do homem como se fosse uma operação produzida por uma inclinação própria daquela forma; a geração do homem pressupõe uma ação imediata da própria causa primeira.

Do ato da reprodução humana pode-se inferir o caráter participativo e externamente causado do ser de todas as coisas, e daí a existência de uma fonte primeira do ser que está diretamente envolvido neste ato. Desta fonte nós e todas as coisas recebemos o ser. Juntamente com o ser, recebemos as inclinações próprias do ser, que produzem a ordem do universo. Nesta ordem, todas as coisas procuram assemelhar-se à causa primeira; o ser inteligente, em particular, faz isto pelo movimento da inteligência, na medida em que intelige ao ser primeiro; a própria ordem do universo lhe é meio para tanto, fazendo com isto que o universo tenha, para com a inteligência humana, natureza de espetáculo; o ser inteligente é tal que tende por natureza a admirar este espetáculo e, mediante isso, alcançar a sua fonte; tal é o seu fim último, ao qual tendem todas as suas potências, razão pela qual este fim lhe é deleitabilíssimo; este fim é a sua própria felicidade, não porque lhe é deleitabilíssimo, mas é-lhe deleitabilíssimo por ser a sua felicidade; e nesta estrutura do universo assim descrita repousam os fundamentos últimos da educação humana.

Referências

(7) Clemente de Alexandria: Stromata, L. VI, l. 2; PG, 237-8.
(8) Eisberg, R. e Resnick, R.: Quantum Physics of Atoms, Molecules, Solids, Nuclei and Particles; New York, John Wiley, 1974; C. 1-2.
(9) Aristóteles: Metafísica, IV, 3.
(10) Ibidem, IV, 4.
(11) Summa Theologiae, Ia, Q. 44 a.1; Quaestiones Disputatae De Potentia, Q. 3 a.4.
(12) Summa Theologiae, Ia, Q. 2 a.3.
(13) Idem, loc. cit..
(14) Expositio super Symbolum Apostolorum, C. 1.

(15) Summa Theologiae, Ia, Q. 3 a. 4.

A EDUCAÇÃO SEGUNDO A FILOSOFIA PERENE

Capítulo IX

Pressupostos Políticos

1. Introdução.

Percorremos até aqui um longo caminho. Expusemos que o fim do homem, sua verdadeira felicidade, está na contemplação, e que, portanto, este é também o fim natural da educação; comparamos a este fim diversos outros fins explicando porque seria contra a natureza humana fazer deles o fim último da educação, ainda que seja isto o que fazem freqüentemente os homens. Depois expusemos os pressupostos históricos deste modo de entender a educação; expusemos também os pressupostos psicológicos que o fundamentam. A seguir expusemos os requisitos pedagógicos próximos de uma educação que tenha como meta a contemplação, isto é, o cultivo da virtude e da inteligência. Expusemos depois também outros requisitos mais remotos. Finalmente, enquadramos tudo isto dentro de uma perspectiva metafísica mais ampla, fundamento último da natureza humana e de sua educação.

Enquanto prosseguíamos em nossa exposição, o leitor deste trabalho deve ter-se perguntado se um sistema educacional como o descrito neste trabalho é algo efetivamente realizável. Certamente, considerado em si mesmo, nada há nele que impeça de ser realizado; não parece conter contradições internas e, historicamente, a Academia de Platão e o Mosteiro de São Vitor foram exemplos de sua factibilidade. Mas não é este o sentido da pergunta que o leitor deve ter-se feito. Não se trata de saber se esta educação é realizável quando considerada em si mesma, mas sim se ela é realizável dentro do contexto de uma sociedade concreta como a do Brasil, por exemplo, ou a de qualquer país do mundo. Como seria possível implantar um sistema educacional como o descrito neste trabalho? Haveria algum Ministro da Educação que se atreveria a propor uma Lei

de Diretrizes e Bases com fundamento neste trabalho? E se houvesse, haveria algum Congresso que teria coragem de aprová-lo? E ainda que a tivesse, como fazer para implantar tal coisa? Onde encontrar os professores que sequer entendessem o que se pretenderia? Quem iria formar tais professores? Haveria candidatos para este Magistério? Ainda que os houvesse, a sociedade aceitaria semelhante tipo de ensino? Seria pelo menos capaz de entendê-lo? Não acabaria ela exigindo uma educação tal como era antes? Porque se as escolas que temos hoje oferecem uma Pedagogia diferente da que foi descrita neste trabalho é porque há motivos para tanto; há necessidades sociais que precisam ser atendidas que fazem com que a educação oferecida seja deste modo e não daquele outro.

Com isto entramos no próprio centro do presente capítulo. Como deve organizar-se uma sociedade para que possa existir um sistema educacional cuja meta final seja a contemplação da verdade? Perguntar isto é perguntar pelos pressupostos políticos da educação que viemos descrevendo neste trabalho.

2. A sociedade como parte das coisas da natureza.

O início do Comentário à Política descreve o modo como se originam as sociedades com o intuito de mostrar, entre outras coisas, que a sociedade humana não é fruto de um livre acordo entre as vontades humanas, mas algo que pertence às coisas da natureza.

"Em todas as coisas vemos",

diz o Comentário,

"que se alguém as examinar segundo o modo como se originam de seu princípio, otimamente poderá contemplar nelas a verdade" (1).

A primeira de todas as comunidades é aquela que se dá entre o homem e a mulher. É necessário dividir a cidade até às suas partes mínimas, de modo que assim cheguemos à primeira comunidade de pessoas que não podem existir umas sem as outras, que é a comunidade existente entre o homem e a mulher. Esta comunidade se dá por causa da geração pela qual nascem os homens e as mulheres; a geração não compete aos homens por eleição, isto é, na medida em que é dotado de uma razão

que escolhe, mas lhes compete segundo uma razão comum a si e aos demais animais e também às plantas. De fato, há em todos um apetite natural para que deixem após si um outro semelhante a si mesmo, para que pela geração se conserve pela espécie aquilo que pelo número não pode conservar-se (2).

A esta comunidade do homem e da mulher se acrescentou a comunidade entre o senhor e os servos, quando aqueles que são ricos de forças corporais, para sobreviverem, se associaram àqueles que pela sabedoria são capazes de prever as coisas e reger os demais pela prudência. Esta comunidade também é pela natureza, porque a natureza não somente pretende a geração, mas também que o que é gerado sobreviva (3).

Destas duas comunidades, uma para a geração, outra para a sobrevivência, constituíu-se a primeira casa (4). Toda comunidade se ordena a alguns atos; os atos humanos podem ser de dois tipos, isto é, os cotidianos, como comer, aquecer-se ao fogo, e os não cotidianos, como comprar e vender, guerrear, etc.. Uma casa é uma comunidade constituída, segundo a natureza, com uma ordenação aos atos cotidianos (5).

A primeira comunidade entre várias casas chamou-se aldeia. Ela difere de uma casa porque os aldeões não se comunicam pelos atos cotidianos que são próprios de uma casa, mas por aqueles atos externos que não são cotidianos (6).

A aldeia é uma comunidade manifestamente natural. Ela, de fato, se origina quando de uma casa procedem muitos filhos e netos que, multiplicando-se, instituem diversas casas próximas umas às outras. De onde que, como a multiplicação da prole é algo que pertence à natureza, segue- se que a comunidade aldeã é algo que também pertence à natureza (7).

Na antiguidade, diz Aristóteles, os homens habitavam dispersos por aldeias, sem se congregarem em alguma sociedade. Sinal de que foi a multiplicação da prole que formou as primeiras aldeias é o fato de que no início, ainda segundo Aristóteles, todas as cidades eram governadas por reis, assim como toda casa é governada por alguém antiquíssimo, e assim como os filhos são governados pelos pais; Homero, o poeta mais antigo dos gregos, também afirma em seus versos que cada um

instituíu leis à sua esposa e aos seus filhos como um rei na cidade. Assim, o regime real nas cidades proveio de um regime mais antigo na casa ou na aldeia (8).

Assim como uma aldeia compõe-se de muitas casas, assim a cidade constitui-se de muitas aldeias.A cidade é uma comunidade perfeita, pois ela se ordena a que o homem tenha suficientemente tudo o que é necessário à vida. Na cidade encontra-se tudo o que é necessário à vida humana, pelo que se compõe de muitas aldeias, em uma das quais exerce-se a arte fabril, em outra a arte têxtil, e assim por diante. No início a cidade constituiu-se apenas para que os homens encontrassem nela suficientemente com o que pudessem viver;mas na medida em que pelas leis da cidade a vida do homem passou a ordenar-se à virtude, dela proveio que os homens na cidade não apenas vivessem, mas também passassem a viver bem (9).

A cidade também pertence às coisas da natureza, pois o fim das coisas naturais é a natureza delas. Ora, a cidade é o fim das comunidades já mencionadas, das quais mostrou-se todas pertencerem à natureza; portanto, a cidade pertence às coisas da natureza (10).

Do caráter natural da cidade infere-se que o homem é por natureza um animal político, pois a cidade não é senão uma comunidade de homens; sendo ela parte das coisas da natureza, o homem também será por natureza um animal político. Aquele que por natureza e não pelo acaso deixa de viver em sociedade é ou um ser vil, corrompido em sua natureza humana, ou alguém superior ao homem, possuidor de uma natureza mais perfeita do que o comum dos homens (11).

De tudo isto conclui-se que em todos os homens há uma inclinação natural à comunidade civil assim como às virtudes. Assim, porém, como as virtudes são adquiridas pelo exercício, conforme afirma o II da Ética, assim também as cidades foram instituídas pelo trabalho humano. Aquele que, portanto, por primeiro instituiu a cidade foi causa para os homens de bens máximos. De fato, o homem é o melhor dos animais se nele se aperfeiçoam as virtudes às quais possui inclinação natural. Mas se vive sem lei e justiça, o homem se torna o pior de todos os animais, pois a injustiça é tanto pior quanto maior for o número de suas armas e de instrumentos para a execução do mal. De

fato, ao homem convém por sua natureza a prudência e a virtude que de si se ordenam ao bem; mas quando o homem é mau, usa delas como de armas para a execução do mal. O homem sem virtude, quanto à corrupção da potência irascível torna-se maximamente cruel e selvagem; quanto à corrupção da potência concupiscível torna-se péssimo na busca do prazer venéreo e na voracidade dos alimentos. Mas o homem pode ser reduzido à justiça pela ordem da cidade, de onde fica manifesto que aquele que instituiu a cidade livrou os homens que se tornassem péssimos e possibilitou-lhes que se tornassem ótimos segundo a justiça e as virtudes (12).

Referências

(1) In libros Politicorum Expositio, L. I, l. 1, 16. (2) Idem, L. I, l. 1, 17-18. (3) Idem, L. I, l. 1, 19. (4) Idem, L. I, l. 1, 25. (5) Idem, L. I, l. 1, 26. (6) Idem, L. I, l. 1, 27. (7) Idem, L. I, l. 1, 28. (8) Idem, L. I, l. 1, 29. (9) Idem, L. I, l. 1, 31. (10) Idem, L. I, l. 1, 32. (11) Idem, L. I, l. 1, 34-35. (12) Idem,

**L. I, l. 1, 40-
41.**

3. Questões políticas fundamentais.

O Comentário à Política mostra-nos, assim, que o homem é por natureza um animal político, inclinado naturalmente a viver em sociedade,

"mais do que as abelhas e do que qualquer outro animal gregário" (13).

Como de modo geral a natureza tende sempre a um mesmo fim, pareceria que disto se devesse concluir que há apenas um único modo natural de se organizar uma sociedade humana. Entretanto, ao contrário do caso das abelhas e dos outros animais gregários, o Comentário à Política afirma, conforme veremos mais adiante, que a sociedade humana pode organizar-se de modos diversos.

Esta constatação é a origem de algumas das importantes questões que deverão ser tratadas neste capítulo de nosso trabalho.

A primeira delas é se, havendo formas diferentes em que a sociedade possa organizar-se, algumas delas não seriam melhores e preferíveis a outras ou se todas são indiferentes entre si; e se, havendo algumas melhores e outras piores, não haveria alguma que fosse preferível a todas as demais.

A segunda é qual ou quais destas formas em que uma sociedade pode organizar-se é pressuposto político do sistema educacional que viemos descrevendo neste trabalho.

Referências

(13) In libros Politicorum Expositio, L. I, l. 1, 36.

4. Premissas para a investigação da natureza da sociedade perfeita.

Vamos começar abordando a primeira das questões propostas, isto é, se há formas melhores e preferíveis de se organizar uma sociedade ou se todas são indiferentes entre si e se, algumas sendo piores e outras melhores, haverá alguma que seja preferível a todas as demais.

O Comentário à Política trata deste assunto em diversos locais ao longo de seus oito livros. As premissas de que se deve partir na colocação deste problema são apresentadas no início do Livro VII.

Quem quer investigar de modo certo e conveniente o problema da sociedade ótima, diz o VIIº da Política, deve considerar primeiro qual é o gênero de vida preferível a todos os demais, e qual é a operação excelente do homem. Pois, se não for manifesto qual seja a operação ótima do homem, não poderá ficar manifesto qual seja a sociedade ótima, porque os homens que viverem nesta sociedade deverão necessariamente alcançar a vida que é, em si mesma, preferível a todas as demais (14). A finalidade da sociedade ótima deverá ser o fim ótimo do homem, porque a sociedade não é mais do que a ordem da sociedade, e a razão da ordem é tomada de seu fim; portanto, para o conhecimento da sociedade ótima é necessário primeiro conhecer qual é o fim ou a operação ótima do homem (15).

Ora, o bem do homem é o ser perfeito do próprio homem, porque a bondade é uma certa perfeição (16).

Há, porém, três gêneros de bens para o homem: os bens da alma, os bens do corpo e os bens exteriores. A felicidade, sendo o bem perfeitíssimo do próprio homem, deve reunir a todos estes três. Não há dúvida de que, os bens do homem dividindo-se em três partes, isto é, nos bens exteriores, como as riquezas e os amigos, nos bens do corpo, como a saúde e a vivacidade dos sentidos, e nos bens da alma, todos eles devem estar presentes nos que são felizes (17). Se algumas destas coisas faltasse, naquela parte haveria imperfeição; ninguém diria ser feliz aquele que não tivesse alcançado alguma parte das

virtudes, como a fortaleza, a justiça, ou a prudência (18).

Embora, porém, todos concedam que todos estes bens devem pertencer à felicidade, há muita diferença entre os homens quando se lhes pergunta acerca da quantidade e do excesso. De fato, alguns dizem ser suficiente à felicidade perfeita qualquer quantidade de virtude, mesmo que seja pequena, mas no que diz respeito à riqueza e ao dinheiro, ao poder, à glória, à fama e a outras coisas semelhantes, dizem que estas devem pertencer à felicidade num excesso infinito, querendo dizer com isso que a felicidade consiste principalmente nos bens exteriores, e apenas secundariamente na virtude (19).

Mas nós, diz o Comentário ao VIIº da Política, reprovando o que estes dizem, afirmamos ser fácil mostrar pelas próprias operações que nos são mais manifestas que a felicidade consiste principalmente nos costumes, isto é, nas operações provenientes de hábitos ordenados segundo a razão e na excelência da perfeita operação do intelecto, acrescentada de uma pequena posse de bens exteriores, de preferência à abundância inoportuna destes bens exteriores à qual se acrescentam virtudes e operações intelectuais deficientes. A felicidade, portanto, mais consiste na excelência da virtude e da operação do intelecto do que nos bens exteriores (20).

Do que foi dito pode-se concluir em que consiste a felicidade de uma cidade. Dizemos ser feliz, e, portanto, ótima, aquela cidade que opera o ótimo. Portanto, será impossível uma cidade ser feliz e ótima sem virtudes morais e intelectuais (21).

Alguém poderia objetar dizendo que a fortaleza, a justiça e as demais virtudes não são de uma só e mesma natureza no homem e na sociedade. Mas a isto deve-se responder que a virtude de toda uma cidade e a virtude de um só homem são coisas de mesma natureza, ambas ordenando-se à operação; elas não diferem senão como o todo da parte e como o maior do menor. De fato, a virtude moral da cidade é agregada a partir das virtudes parciais dos cidadãos, e por isso a mesma é a virtude do cidadão e a virtude de toda uma cidade (22).

Portanto, a vida ótima do homem individualmente considerado e a vida ótima de toda uma cidade é a mesma (23). É o que se

deduz, ademais, da comum opinião de todos os homens, pela qual fica também manifesto que todos pretendem que a felicidade de um só homem e de toda a cidade seja da mesma e de uma só natureza. É isto o que dizem todos os que falam a respeito da felicidade. Aqueles que colocam a felicidade do homem consistir nas riquezas, são eles também os que dizem ser feliz a cidade que possui riquezas em abundância. Se alguém, portanto, sustenta que é a operação da virtude que faz a felicidade do homem, deverá concluir daqui que a cidade feliz será aquela que mais se esforça por alcançar e participar das ações virtuosas. Todos, portanto, confessam uma só e a mesma ser a felicidade de qualquer homem separadamente e de toda a cidade (24).

Ora, a felicidade do homem é a perfeição do intelecto em relação ao primeiro e maior de todos os inteligíveis, isto é, a causa primeira. A felicidade prática, a que provém apenas das virtudes morais, é uma participação do intelecto quanto aos agíveis pelo homem, e é muito deficiente em relação à natureza do primeiro inteligível. Portanto, para cada homem, individualmente considerado, a felicidade contemplativa é mais elegível do que a felicidade prática, além de ser mais contínua, suficiente e deleitável. Deve-se daí concluir que a contemplação de toda a cidade é mais elegível do que a virtude política de toda a mesma cidade, e a virtude contemplativa de toda a cidade é preferível à contemplação de um só homem (25).

Destas passagens do Comentário à Política pode-se deduzir que como o homem é um animal naturalmente inclinado à vida em sociedade, e que, ademais, necessita da sociedade para alcançar a vida das virtudes, tanto morais como intelectuais, a sociedade ótima é aquela organizada de tal maneira que, através dela, o homem alcança a excelência na virtude e na inteligência. Vale a pena voltar a mencionar que, no livro I do Comentário à Política, Tomás de Aquino ressalta que a sociedade não foi feita apenas

"para que os homens nela encontrassem o suficiente para poderem viver; a cidade existe não apenas para que o homem viva, mas para que o homem viva bem" (26),

e viver bem, segundo o Filósofo, é viver segundo a excelência da virtude e da inteligência (27). A natureza do homem é tal que sem a sociedade ela não pode alcançar a virtude e a inteligência; portanto, a sociedade que não se organiza de modo a proporcionar ao homem a possibilidade de alcançar tais objetivos, concedendo-lhe, ao contrário, apenas bens materiais e uma vida em liberdade e segurança, estará causando ao homem um dano irreparável, pois não há outro modo pelo qual o homem possa alcançar a felicidade que provém destas coisas senão através da sociedade.

Referências

(14) In libros Politicorum Expositio, L. VII, l. 1, 1047. (15) Idem, L. VII, l. 1, 1048. (16) Idem, L. VII, l. 1, 1049. (17)

Idem, loc. cit.. (18) Idem, L. VII, l. 1, 1050. (19) Idem, L. VII, l. 1, 1051. (20) Idem, L. VII, l. 1, 1052. (21) Idem, L. VII, l. 1, 1057. (22) Idem, loc. cit.. (23) Idem, L. VII, l. 2, 1059. (24) Idem, L. VII, l. 2, 1060. (25) Idem, L. VII, l. 2, 1082. (26) Idem, L. I, l. 1, 31. (27) Idem, L. VII, l. 1, 1052.

5. As formas possíveis da organização social.

Examinamos assim os pressupostos da sociedade otimamente constituída. Vejamos agora quais são as formas segundo as quais as sociedades realmente se organizam.

Em uma primeira e mais superficial análise, o Comentário à Política diz que há seis espécies de ordenação das sociedades. De fato, toda cidade pode ser regida por um só governante, por alguns poucos, ou por muitos (28).

Se for regida por um só governante, se este for homem virtuoso e tiver como seu objetivo a utilidade comum dos súditos, o governo resultante será chamado Reino e seu governante será chamado rei. Se o governante for um homem mau trazendo todas as coisas para o seu próprio proveito, desprezando a utilidade dos súditos, o governo resultante será chamado Tirania e o seu governante tirano (29).

Se, porém, a cidade for regida por poucos e estes poucos forem homens virtuosos que por causa da virtude buscam o bem da multidão, teremos uma Aristocracia; se se tratarem de poucos que governam por causa do poder, da riqueza, e não por causa da virtude, trazendo o que é de todos para sua própria utilidade, teremos uma Oligarquia (30).

Semelhantemente, se a cidade for governada por muitos e se tratar de uma multidão de homens virtuosos, este regime será chamado República; tal regime é difícil de ser encontrado, porque é difícil encontrar muitos virtuosos em uma cidade (31). A forma corrompida deste governo de muitos é o Estado Popular, em que uma multidão governa atendendo aos seus próprios interesses, mas não à utilidade comum (32).

Deste modo temos, em princípio, segundo o Comentário à Política, três formas de governo retas, o Reino ou Monarquia, a Aristocracia e a República, conforme governem um só, poucos ou muitos; e três formas de governo corrompidas, a Tirania, a Oligarquia e o Estado Popular, conforme governem um só, poucos ou muitos.

Entre estas formas há uma gradação de excelência.

Dentre as formas retas de governo, a mais perfeita, diz o Comentário, é a Monarquia (33). Não se trata, porém, da monarquia que vem à mente dos homens do século XX quando ouvem falar neste nome. Na concepção do Comentário, Monarquia é o governo de um só, e não implica na existência de uma Casa Real, nem de um poder irrestrito que é transmitido hereditariamente de pai para filho antes mesmo que o herdeiro cresça e se possa saber que qualidades possuirá para poder governar. Segundo o Comentário, a Monarquia é o governo de um só, que governa pela excelência da virtude, e tendo em vista o bem universal, não sendo verdadeiro monarca aquele que não superexceder a todos os demais em todos os bens, dos quais os principais são os da alma (34). Mais adiante veremos o que o Comentário entende precisamente por esta forma de governo que ele afirma ser a mais perfeita entre todas; apenas diremos por ora que a maioria dos exemplos históricos que vêm à mente dos homens de hoje quando ouvem falar de monarquia seriam, na concepção do Comentário à Política, não Monarquias, mas Tiranias, a mais abominável de todas as formas de governo.

Logo após a Monarquia, o melhor governo é a Aristocracia; por último vem a República, a menos reta entre todas as formas retas de governo (35).

Entre as formas corrompidas de governo, a pior de todas é a Tirania ou ditadura, pois é aquela que mais dista da forma excelente de governo. Depois da Tirania, a pior é a Oligarquia, corrupção da Aristocracia, o melhor governo após a Monarquia. A menos má e mais comensurada entre as formas corrompidas de governo é a do Estado Popular, porque é uma corrupção da República, a menos reta entre as retas, pelo que o Estado Popular se torna o menos mau entre os maus, já que a transgressão do bem menor é o mal menor (36).

Onde se situa a Democracia nesta classificação? O texto de Aristóteles e o Comentário à Política utilizam o termo Democracia ora para a República, ora para o Estado Popular. À primeira vista esta constatação pode parecer desconcertante, uma vez que a República é classificada entre as formas retas de governo e o Estado Popular entre as formas viciadas e corrompidas. Entretanto, se considerarmos que o Comentário

afirma que o Estado Popular é o menos corrompido dos governos corrompidos e a República é o menos reto dos governos retos, veremos, conforme será dito mais adiante, que na realidade há pouca diferença entre ambos; daí o fato de que o Comentário freqüentemente utiliza o termo Democracia indistintamente para ambos.

Desta maneira, considerando a pequena diferença entre a República e o Estado Popular, e chamando a ambos pelo nome de Democracia, as formas de governo se reduziriam a cinco: Monarquia, Aristocracia, Democracia, Oligarquia e Tirania, em ordem decrescente de perfeição até alcançarem, com a Oligarquia e a Tirania, estados inteiramente fundados sobre uma transgressão da natureza humana.

Considerando, porém, mais atentamente a presente classificação, continua o Comentário à Política, verificaremos que esta classificação não é a melhor, pois ela separa as formas de governo pelo que lhes é acidental, e não pelo que constitui verdadeiramente suas diferenças específicas (37).

De fato, que os governantes sejam muitos ou poucos ou mesmo um só é uma acidentalidade em relação ao regime de muitos, poucos ou de um único governante.

Tais nomes são comumente dados a estes regimes porque em todos os lugares há uma multidão de pobres, uma minoria de ricos e um número menor ainda de virtuosos. Daí que a Democracia não difere da Oligarquia pela multidão ou pela pequena quantidade de governantes senão por acidente; elas diferem, ao contrário, em si mesmas, pela pobreza e pela riqueza. Por isso deve-se dizer que onde quer que haja quem domine por causa da riqueza, sejam muitos ou sejam poucos, esta seja uma Oligarquia; e onde quer que se governe tendo em vista a liberdade, da qual participam os pobres, esta seja uma Democracia (38).

Conclui-se, portanto, desta passagem e do restante do contexto do Comentário à Política que iremos expondo a seguir, que na verdade as formas de organização da sociedade podem ser divididas nos seguintes modos principais: a Tirania, em que um só governa em proveito próprio; a Democracia, em que se

governa tendo a liberdade como objetivo; a Oligarquia, em que se governa tendo a riqueza como objetivo; e o governo que tem como objetivo a virtude, que geralmente se consubstancia em uma forma especial de Monarquia que será descrita mais adiante. Se retirarmos da lista a Tirania, que é uma forma de governo inteiramente detestável e corrompida, teremos que uma sociedade pode organizar-se segundo que seu objetivo essencial seja tutelar a liberdade, buscar a riqueza ou promover a virtude. Tanto a Democracia, que busca a liberdade, como a Oligarquia, que busca a riqueza, são desvios da verdadeira função da sociedade que é a promoção da virtude. Diz, de fato, o Comentário:

> ***"Na Oligarquia a justiça é sinônimo de riqueza; na Democracia, a justiça é sinônimo de liberdade; entretanto, é manifesto que riqueza e liberdade não são bens absolutos; bens absolutos são os bens da virtude; portanto, é manifesto que na Democracia e na Oligarquia temos apenas o bem segundo um determinado aspecto, não o bem absolutamente considerado" (39).***

Aqueles que favorecem, a Democracia e a Oligarquia, continua o Comentário,

> ***"julgam mal o que seja o justo e o bem; tomaram o justo e o bem segundo um determinado aspecto e julgaram terem alcançado o justo e o bem absolutamente considerado" (40);***

e a causa porque fizeram isto foi o

> ***"terem julgado por si mesmo; ora, a maioria freqüentemente faz maus julgamentos por si mesmo, pois para o julgamento se requer a prudência, e a prudência pressupõe a retidão do apetite pela virtude moral, e o que perverte o apetite, perverte, por conseqüência, o julgamento da razão. Mas a maioria dos homens possui um apetite***

pervertido em relação a si mesmo, porque cada um afeiçoa-se demasiadamente a si próprio; este amor e afeto excessivo que cada um possui para consigo mesmo perverte a vontade do fim correto; por causa disso, os que julgam por si próprios freqüentemente julgam mal. Somente um sábio não julga mal por si próprio; possui a virtude da prudência e um apetite reto, conhece-se tal como é, não se afeiçoa desordenadamente a si próprio; pelo que pode julgar corretamente de si próprio e dos demais" (41).

Nenhuma sociedade pode ser instituída tendo como objetivo último o aumento da riqueza (42); todo governante mais deve se preocupar com os homens do que com a posse dos bens inanimados, e deve buscar mais a virtude pela qual os homens vivam bem do que a multiplicação das posses a que se dá o nome de riquezas (43). Nem tampouco uma sociedade pode ser instituída tendo como objetivo último apenas o viver, de tal

modo que a própria vida em si mesmo seja o fim último da sociedade (44). O fim para o qual a sociedade existe é o próprio bem viver; bem viver é viver feliz, o que significa operar segundo a virtude; aqueles que mais enriquecem a cidade na comunicação destas obras mais acrescentam à civilização, e a cidade mais pertence a estes do que aos que lhes são iguais na liberdade ou lhes são maiores pelo nascimento, mas lhes são menores e desiguais segundo a virtude (45).

Referências

**(28) In libros Politicorum Expositio, L. II, l. 7, 242.
(29) Idem, loc. cit..
(30) Idem, loc. cit..
(31) Idem, loc. cit..
(32) Idem, loc. cit..
(33) Idem, L. IV, l. 1, 539. (34) Idem, loc. cit.. (35) Idem, loc. cit.. (36) Idem, loc. cit.. (37) Idem, L. III, l. 6, 398.
(38) Idem, loc. cit..
(39) Idem, L. III, l. 7, 400. (40) Idem, loc. cit.. (41)**

Idem, L. III, l. 7, 401. (42) Idem, L. III, l. 7, 404. (43) Idem, L. I, l. 10, 155. (44) Idem, L. III, l. 7, 404. (45) Idem, L. III, l. 7, 412-413.

6. Pressupostos políticos da educação para a sabedoria.

Do que fica exposto já transparece porque é tão difícil introduzir ou mesmo propor para as sociedades modernas uma educação como a que é descrita neste trabalho.

No capítulo III do presente mencionamos uma afirmação de Raissa Maritain feita a respeito de quando ela, em busca de conhecimento, dirigiu-se aos professores das Ciências da Natureza na Universidade de Paris; segundo ela,

"as matemáticas eram o seu mais alto céu intelegível".

Uma afirmação semelhante pode-se fazer quanto às aspirações políticas dos povos modernos; neste ponto, suas aspirações mais elevadas não passam do ideal democrático.

Para nos darmos conta deste fato, basta nos reportarmos aos numerosos textos de Teoria Geral de Estado que são utilizados em todos os primeiros anos dos cursos de Direito. Eis aqui, apenas para dar um exemplo, como um deles se expressa a respeito da Democracia:

"`Se houvesse um povo de deuses, esse povo se governaria democraticamente'.

Com tais palavras mostra Rousseau, no Contrato Social, o grau de perfeição que se prende a esta forma de governo: governo tão perfeito, no seu pensamento, não quadra a seres humanos. O pensamento político que combate a Democracia mais de uma vez se escorou nesta passagem da obra do filósofo para abalar os fundamentos do regime democrático.

Mas, respondendo a quantos fazem objeção ao sistema democrático de governo, o reformista do liberalismo inglês, Lord Russel, dessa maneira se exprimia:

"Quando ouço falar que um povo não está bastantemente preparado para a Democracia, pergunto se haverá algum homem bastantemente preparado para ser déspota".

Nos dias correntes, a palavra Democracia domina com tal força a linguagem política deste século que é raro o governo, a sociedade ou o Estado que não se proclamem democráticos. De tal ordem anda o seu prestígio, que constitui pesado insulto, verdadeiro agravo, injúria talvez, dizer a um governo que seu procedimento se aparta das regras democráticas do poder.

Marnoco e Souza, o afamado jurisconsulto português do começo deste

século, escreveu que a melhor justificativa do princípio democrático

"resulta da impossibilidade de encontrar outro que lhe seja superior" (46).

Este texto de Paulo Bonavides reflete muito bem o pensamento contemporâneo a respeito da Democracia; no entanto, apesar dos elogios feitos a esta forma de organização da sociedade, é evidente que em uma Democracia não é possível implantar um sistema educacional que tenha como fim último a contemplação. A razão é que, conforme exposto no capítulo V do presente trabalho, a educação para a contemplação exige o cultivo da virtude até à excelência como um de seus requisitos imediatos; em uma Democracia, porém, não é possível chegar-se a um consenso sobre o que seja a virtude, pois uma Democracia, enquanto tal, é uma sociedade organizada sem compromisso com a virtude: a Democracia, diz o Comentário à Política, busca como ideal apenas a liberdade (47). Se a Democracia produz ou chega a ter algum compromisso com alguma virtude, é apenas de modo indireto e circunstancial, na medida em que uma ou outra virtude são necessárias para assegurar a liberdade dos cidadãos. Mas se algum ato humano, ainda que seja um atentado direto contra a própria ordem da natureza, não interferir com a liberdade de nenhum cidadão, a Democracia não verá este ato como um vício, mas como um direito a ser defendido e tutelado. Ora, num contexto como este não será possível chegar-se a um consenso sobre o que seja a virtude absolutamente considerada. E mesmo que, apesar da estrutura da sociedade, os educadores conseguissem chegar a um consenso sobre o que é a virtude, as conseqüências práticas deste consenso, transformadas em Lei de Diretrizes a Bases, se constituiriam num atentado politicamente insustentável contra a liberdade dos cidadãos. Mas sem este consenso sobre o que seja a virtude não se pode implantar uma educação que tenha como objetivo a contemplação. A

conclusão que daí se tira é que a educação para a contemplação, ainda que seja o anseio mais profundo da natureza humana, é impossível em uma democracia; é preciso para tanto uma forma de organização social mais elevada, cujo compromisso básico seja essencialmente com a virtude, apenas por conseqüência com a liberdade.

Que sociedade o Comentário aponta como tal é algo de que trataremos mais adiante; vamos continuar, enquanto isso, com nossa argumentação.

Concedamos que, de fato, em uma sociedade democrática, a educação para a contemplação não possa se transformar em Lei de Diretrizes e Bases obrigatória para toda a nação. Tal obrigatoriedade seria contra o princípio democrático, que respeita a liberdade dos cidadãos que discordam deste tipo de educação; ou, mais precisamente, respeita a liberdade dos que discordam da existência daquela entidade a que os filósofos chamam de virtude e que, desde que não interfiram na liberdade de ninguém, querem a maior distância possível de uma vida virtuosa e que o Estado os ampare nesta sua decisão. Nada impediria, porém, que se houvesse pessoas que reconhecessem a excelência da virtude e da contemplação, estas mesmas pessoas organizassem uma escola baseada nestes princípios e que pudesse ser freqüentador por todos aqueles que assim o desejassem. Isto lhes seria reconhecido como um direito, amparado pela sociedade democrática. Parece, portanto, que mesmo em uma sociedade democrática pode-se, ao contrário do que foi afirmado antes, implantar-se uma educação para a contemplação, para todos os que assim o quisessem.

Porém, examinadas as coisas mais atentamente, se isto fosse possível, verificaríamos que tais escolas seriam pequenas sociedades não democráticas sob a tutela jurídica de uma sociedade democrática politicamente superior; de onde se seguiria novamente a conclusão de que uma sociedade democrática não é suficientemente perfeita para promover, enquanto tal, este tipo de educação.

Dissemos, entretanto, se isto fosse possível, porque uma situação como esta não seria algo facilmente sustentável. O ser humano é um animal naturalmente político, que necessita,

portanto, por esta razão, não apenas da escola, mas da verdadeira e plena sociedade para o seu aperfeiçoamento. Uma escola organizada nestas condições não contaria com amparo positivo algum por parte da sociedade a que pertence para o aperfeiçoamento que pretende de seus alunos; a sociedade democrática, enquanto tal, seria incapaz de compreender o que estaria acontecendo naquela escola: a forma especial de educação que ela ministra seria um problema interno que nada teria a ver com a sociedade; esta prestaria um auxílio meramente negativo, na medida em que tutelaria a escola contra os que desejassem negar diretamente o seu direito de existência.

Mas a sociedade democrática que assim agisse estaria indo contra um dos princípios fundamentais do Comentário à Política: aquele segundo o qual não é apenas para existir ou viver que os homens se reuniram em sociedade; ao contrário, a natureza do homem é tal que ele necessita da própria sociedade, e não apenas da escola, para alcançar o fim último de sua vida, e nada pode substituí-la neste papel, pois trata-se de algo que pertence à natureza do homem enquanto tal. A sociedade que apenas garante o direito de existência de uma escola como esta está simplesmente se omitindo naquilo que é precisamente o seu dever fundamental.

Ademais, ainda que uma escola como esta se dispusesse a existir em uma sociedade democrática, é uma anomalia que a parte seja hierarquicamente superior ao todo. Um general dificilmente conseguirá seguir a carreira de cabo, ainda que o queira, e ainda que as instituições jurídicas o amparem. Se não por outros motivos, os demais cabos e sargentos procurarão encontrar um modo de impedir-lhe a carreira. Não se pode dizer que seja impossível que ele persevere, mas é grande a possibilidade de que ele acabe sendo expulso ou que, com o tempo, vá perdendo as qualidades próprias de um general.

Por conseqüência, devemos concluir que a educação para a contemplação exige como pressuposto uma sociedade estruturalmente comprometida com o bem máximo do homem, uma sociedade em que suas instituições e suas leis, mais do que ao ideal da liberdade, estejam voltadas para o ideal da virtude, absolutamente considerada.

Referências

(46) Bonavides, Paulo: Ciência Política; São Paulo, Forense, 1986; pgs. 319-321.
(47) In libros Politicorum Expositio, L. III, l. 4, 381.

7. A sociedade perfeita.

Esparsos ao longo de seu extenso texto, o Comentário à Política apresenta numerosas indicações acerca dos princípios sobre os quais deve constituir-se a sociedade ótima; neste e nos ítens seguintes examinaremos alguns dos mais significativos.

O Comentário afirma que nem sempre será possível estabelecer-se a sociedade ótima; quando, porém, isto for possível, isto se realizará sob a forma do governo de um só, isto é, uma monarquia. Monarquia em grego significa "um só princípio"; este, diz o Comentário à Política, quando estabelecido com as características descritas mais adiante, é o melhor de todos os governos:

"Entre as políticas retas, a Monarquia é a ótima e a mais reta das sociedades, sendo por isso regra e medida das demais" (48).

Mas para que a Monarquia seja a mais reta das sociedades, não é suficiente que apenas um governe. A Tirania também é o governo de um só, e no entanto é a mais abominável de todas as formas de governo. Para que uma monarquia seja uma sociedade ótima é necessário que aquele que irá governar

"difira dos súditos, segundo a natureza, pela grandeza da bondade e que, todavia, seja alguém do mesmo gênero que os súditos, ao menos segundo a espécie humana; melhor ainda se puder pertencer ao mesmo povo.

O governante da sociedade ótima deverá possuir sobre os súditos uma prerrogativa natural de perfeição, pelo que deverá diferir dos demais por

natureza, pois, a não ser que pela bondade natural seja melhor do que os súditos, não seria justo que dominasse com plenos poderes sobre pessoas que lhe fossem iguais.

Esta forma de governo se assemelha ao governo do pai em relação aos filhos, o qual governa em primeiro lugar pelo amor, porque ama por natureza aos filhos, e em segundo lugar pela idade, por

possuir uma prerrogativa natural sobre os filhos" (49).

Conforme dissemos, não é sempre que será possível estabelecer tal forma de governo em alguma sociedade. Para tanto será necessário que na sociedade que irá ser assim governada se encontrem homens que excedam em muito aos demais na excelência das virtudes:

"Quando isto não for possível, e todos os homens forem quase iguais pelas virtudes naturais, o correto será que todos participem igualmente do governo" (50),

"não simultaneamente, porque não seria possível, mas em turnos, de tal modo que cada um governe em determinado ano ou em qualquer tempo ou ordem determinada e que todos possam, em tempos diversos, participar do

governo" (51).

"O melhor seria que a sociedade fosse disposta de tal modo que fossem sempre os mesmos que governassem; isto, porém, somente é possível quando na cidade se encontram alguns homens muito mais excelentes do que os outros pelos quais a cidade possa ser governada sempre" (52).

Referências

(48) In libros Politicorum Expositio, L. III, l. 13, 474.
(49) Idem, L. I, l. 10, 154. (50) Idem, L. II, l. 1, 183.
(51) Idem, L. II, l. 1,

182. (52) Idem, L. II, l. 1, 183.

8. Requisitos para a implantação da sociedade perfeita.

Várias passagens do Comentário à Política levam à conclusão de que somente é possível implantar uma sociedade perfeita se a sociedade já contar com homens que tenham alcançado a excelência nas virtudes morais e intelectuais. Isto implica por sua vez em um desafio incomumente árduo para o surgimento da sociedade perfeita; pois a natureza do homem é tal que, conforme vimos, necessita da sociedade para alcançar a excelência na virtude e na inteligência; mas, por outro lado, para cumprir convenientemente esta função, a sociedade necessita de homens com estas mesmas qualidades. Por isso é tão difícil surgirem tais sociedades; a formação dos que são necessários para constituí-la é um trabalho em que é preciso como que vencer a própria natureza.

Para que surja a sociedade ótima, diz o Comentário à Política,

"é preciso que na sociedade haja muitos homens virtuosos que excedam aos demais na virtude; suposto isto, a sociedade poderá ser governada pelo regime ótimo. Não sendo este o caso, a melhor forma de governo para esta sociedade será um regime ótimo

apenas por suposição, um regime que não é o ótimo absolutamente considerado",

mas apenas sob um certo aspecto (53).

É evidente, continua o Comentário,

"que a natureza do governo deve ser tomada de seu fim. O fim, porém, da política correta é a felicidade da vida; por isso serão necessárias tantas pessoas virtuosas na sociedade quantas forem necessárias para dirigir e legislar a cidade para que esta possa viver feliz, e tantos homens

virtuosos deverão governar quantos sejam necessários para que pela sua prudência estabeleçam ou constituam a cidade" (54).

Quando se verificam estas condições, diz ainda o Comentário, o governo ótimo se segue com uma certa naturalidade; não é uma disposição arbitrária do homem, mas uma instituição que pertence ás próprias coisas da natureza; de fato, somente se pode constituir a monarquia perfeita quando

"algum homem difere dos demais segundo a virtude de tal modo que sua virtude exceda a virtude de todos os demais.

Neste caso é justo que esta sociedade seja governada

por uma Monarquia, sendo isto algo que pertence à natureza, pois é segundo a natureza que aquele que excede a todos os demais em virtude governe aos demais. Portanto, se a virtude de algum homem excede a de todos os demais, é natural que este homem seja rei. Este homem não deverá governar em parte, mas em tudo, nem por algum tempo, mas para sempre. De fato, a parte não pode exceder o todo, mas este homem excede em

virtude a todos os outros; portanto, os demais são parte em relação a ele, de onde que acontecerá que todos passarão a obedecê-lo como que por uma inclinação natural" (55).

Para muitos leitores tais afirmações poderão parecer, à primeira vista, um exagero inteiramente fora dos domínios da realidade. Trata-se novamente, porém, de outro problema de falta de perspectiva. As pessoas normalmente não fazem idéia de quão longe podem ir as possibilidades da virtude e ao que, por conseqüência, o Comentário à Política estava se referindo quando afirmava que o verdadeiro monarca deve exceder na virtude a todos os demais súditos. O próprio Comentário levou em consideração esta possível dificuldade do leitor e, em algumas passagens, tentou se fazer explicar o quanto pôde:

"Deve-se considerar",

diz o Comentário,

"que alguém pode alcançar a virtude perfeita e a sua operação de duas maneiras: de um modo, segundo o comum estudo dos homens; de outro modo, além do modo e do comum estudo dos homens, o que se denomina de virtude heróica. A virtude heróica é aquela segundo a qual alguém, pela virtude moral e intelectual, alcança a operação de qualquer virtude acima do

modo comum dos homens; trata-se de um modo divino de ser, que se realiza através de algo divino existente no homem, que é a inteligência. É assim que se expressa Aristóteles: este homem, de fato, que excede de tal maneira a todos os demais, é dito ser entre eles como um deus" (56).

"Os que excedem de tal maneira aos demais na virtude não são verdadeiros cidadãos",

continua o Comentário (57).

"Não devem, entretanto, por este motivo, serem expulsos da cidade e transferidos para outros lugares; isto seria contra a razão, porque trata-se de alguém que alcançou o ótimo. Não devem, porém, por outro lado, ser levados ao governo como aos demais, de tal maneira que às vezes governem e outras vezes sejam súditos. Sendo tal homem ótimo, será digno e justo que todos alegremente lhe

obedeçam, e que ele seja o governante, seja um só ou mesmo vários" (58).

O Comentário afirma em várias passagens que a multidão deve governar quando ninguém se sobressai manifestamente na virtude; neste caso, se apenas um só governasse,

"os demais seriam desonrados, o que seria inconveniente"

e fonte de rebelião (59).

Mas o caso de que estávamos tratando era completamente diverso. Tratava-se, de fato, de

"alguém que excede a todos os demais na virtude; neste caso apenas ele deve governar. A razão disto é que mais convém governar aquele que mais se aproxima do

governo natural e ao próprio modo como é governado o Universo; mas alguém que excede dessa maneira aos demais na virtude realiza tal aproximação, conforme vemos no Universo, no qual há um só governante. Ora, o governo do Universo é um só e é ótimo, pelo que na cidade aquilo que é mais uno e melhor é o que mais se aproxima à semelhança do governo do Universo e do governo natural" (60).

Referências

(53) In libros Politicorum Expositio, L. IV, l. 1, 532.
(54) Idem, L. III, l. 1, 455. (55) Idem, L. III, l. 16, 525.
(56) Idem, L. III, l. 12, 463. (57) Idem, L. III, l. 12, 469.
(58) Idem, L. III, l. 12, 473. (59) Idem, loc. cit.. (60) Idem, L. III, l. 12, 473.

9. Definição da forma excelente de governo.

No Comentário ao IIIº da Política encontramos uma passagem em que o comentador define a Monarquia apontada como a mais excelente forma de governo:

> ***"É o estado no qual a multidão se submete, por uma inclinação natural, a alguém sobre excelente a todos os demais na virtude" (61).***

Uma sociedade assim organizada, afirma o Comentário,

> ***"dura muito tempo, porque o governante reina sobre homens bons e de acordo com a virtude, pelo próprio desejo dos súditos" (62).***

O Comentário deixa a entender claramente que um sistema de governo como este não é uma utopia idealizada por algum pensador em busca de originalidade; não é também uma

invenção humana que precise ser imposta artificialmente; ao contrário, é algo ao qual se ordena a natureza humana e que começa a manifestar-se à medida em que aos homens ou a uma boa parte dos mesmos se lhes possibilita o acesso à virtude e à vida da inteligência, que são também o seu fim último, sua aspiração mais profunda, e a sua felicidade.

Referências

(61) In libros Politicorum Expositio, L. III, l. 16, 524.
(62) Idem, L. V, l. 10, 882.

10. As leis da sociedade perfeita.

Em uma sociedade assim organizada, diz o Comentário, as leis têm como objetivo promover a virtude:

"De fato, esta é a verdadeira finalidade de toda lei. De onde que, se não for proporcionada à virtude, nem sequer será lei" (63).

E também:

"Aos governantes e legisladores é próprio fazer leis e introduzir costumes pelos quais se formam bons cidadãos, fazendo as leis considerando as partes da alma que devem ser dispostas às virtudes e às suas

operações, devendo ser mais solícitos em ordenar as melhores e aquelas que possuem razão de fim, como as partes principais da alma e suas ações, pois é assim que procede a própria natureza, sendo mais solícita com o que é mais nobre" (64).

Referências

(63) In libros Politicorum Expositio, L. II, l. 13, 297.
(64) Idem, L. VII, l. 11, 1207.

11. A escolha do governante.

Conforme dissemos, a Monarquia que o Comentário à Política aponta como o regime perfeito nada tem a ver com a formação de uma casa real ou com o poder hereditário. Na sociedade organizada tendo a virtude como fim, o governante deve ser

> ***"escolhido por eleição e não por sucessão; apenas acidentalmente o governante poderia ser melhor escolhido por sucessão hereditária. De fato, geralmente o melhor é mais facilmente encontrado dentro da multidão do que ser alguém já determinado; ademais, a eleição é um ato da vontade determinado pela razão" (65).***

Com isto o Comentário dá a entender que na sociedade voltada para a virtude o governante deve ser escolhido, isto é, eleito, e não receber o governo por hereditariedade. Mas a concepção

que S. Tomás de Aquino e o Comentário à Política fazem do modo de proceder a esta eleição é totalmente diferente das eleições democráticas. Nas democracias modernas os candidatos interessados em governar fazem campanha para convencerem os eleitores que são as pessoas mais aptas para o governo. Para Tomás de Aquino e os filósofos gregos, entretanto, em uma sociedade voltada para a virtude não poderia haver incoerência maior do que esta. Já vimos no capítulo III e no capítulo VI deste trabalho afirmações de Platão segundo as quais os homens sábios e de virtude não desejam o governo, e mais devem ser forçados a aceitá-lo do que se esperar que o façam espontaneamente. Na Summa Theologiae diz também S. Tomás de Aquino que não é sinal de sabedoria, mas de

"presunção, que alguém deseje colocar-se acima dos outros para que lhes possa fazer o bem" (66).

Por estes motivos, é de se esperar que numa sociedade perfeita nenhum governante se ofereça para qualquer cargo; muito menos que faça campanha para convencer aos outros de que ele é o melhor; ao contrário, o que é de se esperar é que, na maioria das vezes, sequer desejem o governo. Mas, afirma o Comentário à Política, não é por isso que ele deixará de governar:

"Se alguém for digno de governar",

afirma o Comentário à Política,

"deve assumir o cargo, quer queira, quer não queira, porque o bem comum deve ser preferido à vontade própria" (67).

Referências

(65) In libros Politicorum Expositio, L. III, l. 14, 504.
(66) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 185 a.1.
(67) In libros Politicorum Expositio, L. II, l. 14, 315.

12. Dificuldade de implantação da sociedade perfeita.

É muito difícil organizar uma sociedade com as características apontadas, conclui o Comentário:

"Não se fazem muitas Monarquias, e se se fazem, são em sua maioria Tiranias em vez de verdadeiras Monarquias.

A razão é que a verdadeira Monarquia deve ser um governo voluntário, em que o monarca governe a súditos que o aceitem voluntariamente e que, ainda assim, seja senhor de todos os principais do reino. Ora, é muito difícil encontrar alguém que governe desta maneira a muitos e voluntariamente e que ao

mesmo tempo seja digno de ser senhor de todos os maiores do reino.

Uma outra razão é que, para isso, a proporção da dignidade e da honra do monarca para com os súditos deve ser a mesma que a da virtude do monarca à virtude dos súditos. A virtude do governante deve, portanto, exceder a de todos ou da maioria; nem sempre é possível encontrar alguém assim, ou pelo menos é muito difícil.

Por isso, quando alguém se torna monarca, geralmente isso se dá contra a vontade dos súditos, e por

isso mesmo não reina durante muito tempo.

Ora, se alguém reina recorrendo à fraude ou à violência, este não é o verdadeiro monarca, mas um tirano que governa os súditos contra a vontade deles" (68).

Referências

(68) In libros Politicorum Expositio, L. V, l. 10, 884.

13. A tendência geral à Democracia.

Vemos assim que o Comentário à Política não tem a intenção de esconder as dificuldades no estabelecimento da sociedade ótima. Ao contrário, além das que já foram mencionadas, ele aponta também para a existência de uma tendência geral de todas as sociedades, inclusive das Monarquias, a se transformarem em Democracias e a assim permanecerem.

Antes de mostrarmos como o Comentário chega a esta conclusão, devemos chamar a atenção para a relevância do fato aqui apontado para os dias de hoje. Pois, considerando a argumentação de que o Comentário se utiliza para evidenciá- la, observa-se que ela vale de modo especial para as sociedades historicamente isoladas. Depreende-se, dos argumentos do Comentário, que quando a uma sociedade é permitido viver apenas a sua própria história, com um mínimo de interferências externas, há uma tendência geral a que estas sociedades se acabem transformando em Democracias.

Ocorre porém que nunca, na história da humanidade, houve civilizações inteiramente isoladas; ao contrário, sempre elas se conquistavam umas às outras e até mesmo o Império Romano, aparentemente tão auto suficiente, teve que sofrer as invasões dos bárbaros. A primeira vez na história em que parece ter surgido uma civilização que não possa mais sofrer influências externas sobre si própria é no momento presente, em que as comunicações e o progresso tecnológico fizeram do globo terrestre como que uma só comunidade humana. Daí a relevância do argumento que vamos examinar.

Diz o Comentário que no início de todas as sociedades o regime era monárquico. Ao fazer esta afirmação, o Comentário não está se referindo à sociedade ótima que ele acabou de descrever, mas a uma forma de governo baseada no poder de um só governante e que apresenta algumas características que lembram o regime que foi descrito nas páginas precedentes:

"As cidades",

diz o Comentário,

"no princípio eram regidas por um só rei, porque era mais fácil encontrar um sábio do que muitos, e por isso o governo real foi concedido pela primeira vez a um só.

Ademais, no início, as cidades eram pequenas, e por isso era suficiente um só para governá-las.

Ademais, escolheram para si um rei por causa de

algum benefício que haviam alcançado através dele, seja porque por eles lutou contra os seus inimigos, seja porque descobriu alguma arte que lhes fosse necessária, todas estas coisas sendo obras de um homem bom. Por este motivo, a este homem, como a alguém bom e virtuoso, o tomaram como rei" (69).

Mas, continua o Comentário, aos poucos esta monarquia foi se transformando em Aristocracia:

"Aconteceu, porém, depois, que muitos se exercitaram nas obras da virtude, pelo que muitos se tornaram virtuosos. Estes, em seguida, procuraram instituir o governo de muitos, pois eram todos semelhantes na virtude, e deixaram de sustentar o governo real, instituindo o governo dos iguais na virtude. Ora, esta forma de governo é a Aristocracia; depois, portanto, da monarquia, veio a Aristocracia" (70).

Com o passar do tempo, porém, a Aristocracia transformou-se em Oligarquia. É assim que o Comentário narra o acontecido:

"Ocorreu depois que estes governantes se tornaram ricos com os bens comuns e, inclinando-se aos prazeres destituídos da razão, passaram a governar por causa da riqueza; deste modo o Estado Aristocrático se converteu em Estado Oligárquico. Transformaram a riqueza em objeto de honra, e fizeram com que os homens tivessem que governar por causa delas" (71).

O passo seguinte foi o advento da Tirania:

"Ocorreu então que um dos governantes se tornou mais rico do que os outros, mais poderoso pelas suas amizades, e com isto acabou por subjugar aos demais. Deste modo, converteu o Estado Oligárquico em uma Tirania, governando apenas para o seu próprio interesse" (72).

Surge, então, quando a Tirania chega ao extremo, o Estado Democrático:

"Após a Tirania adveio a Democracia. De fato, como o tirano oprimisse até os homens ricos para poder obter

lucros torpes, os próprios cidadãos que conduziam esta política extorsiva, desviando parte do lucro torpe do tirano, incitaram uma multidão mais forte e fizeram com que ela se insurgisse contra o tirano. Aconteceu assim que o povo se rebelou, expulsando o tirano e ficando com o poder, instaurando-se com isto uma Democracia. Esta é a causa porque em muitas cidades governa o povo,

porque o povo é numeroso e por isso detém o poder. Todavia, lá onde o povo domina, introduz alguma coisa das demais formas de governo; nomeia, de fato, alguns homens que darão as ordens e nomeia também alguém que esteja acima destes" (73).

Com estes argumentos o Comentário aponta para a existência de uma tendência histórica em todas as sociedades pela qual, com o tempo, acabam se transformando em Democracias. Percebe-se, deste modo, como é difícil estabelecer entre os homens uma sociedade propícia à virtude e à contemplação, muito embora seja esta a aspiração mais profunda do homem e, correlativamente, a obrigação fundamental da sociedade. Trata-se, na verdade, de um dos problemas mais difíceis com que se pode defrontar a sociedade humana.

Referências

(69) In libros Politicorum Expositio, L. III, l. 14, 409.
(70) Idem, L. III, l. 14, 500. (71) Idem, L. III, l. 14, 501.
(72) Idem, L. III, l. 14, 502. (73) Idem, L. III, l. 14, 503.

A EDUCAÇÃO SEGUNDO A FILOSOFIA PERENE

Capítulo X

Perspectiva Teológica

1. Introdução.

Nos capítulos precedentes deste trabalho expusemos a relação entre a contemplação e a educação segundo os textos filosóficos de Santo Tomás de Aquino. Consideramos filosóficos aqueles textos de Santo Tomás em que há argumentos cuja validade não depende de algum princípio que só possa ser conhecido através da Revelação. Segundo este critério, tornam-se filosóficos não somente os textos dos Comentários a Aristóteles, mas também aqueles que estão contidos em trabalhos tradicionalmente considerados teológicos, mesmo que citem as Sagradas Escrituras, desde que a validade de suas conclusões não dependa necessariamente de princípios conhecidos apenas através da Revelação.

Por outro lado, segundo este mesmo critério, não devem ser considerados teológicos apenas textos que citem as Sagradas Escrituras ou reportem diretamente o conteúdo da Revelação. Santo Tomás de Aquino, no Comentário ao Livro dos Nomes Divinos, diz que a Ciência Sagrada não é a mesma coisa que a Revelação, mas algo que se estende a partir dela:

"Observa-se",

diz Tomás de Aquino,

"que nas ciências os princípios e as conclusões pertencem ao mesmo gênero.

Ora, os princípios de que a Ciência Sagrada procede são aqueles que foram aceitos por revelação do Espírito Santo e estão contidos nas Sagradas Escrituras.

Por conseqüência, tudo quanto possa ser deduzido a partir dos princípios contidos nas Sagradas Escrituras não é alheio à Teologia, ainda que não esteja nas Sagradas Escrituras" (1).

Segue-se daqui que a sabedoria contida nos trabalhos de S.

Tomás de Aquino não é apenas aquela que provém da filosofia, esta procedendo, em última análise, de princípios conhecidos pela luz natural da inteligência (2). Há também, nas obras de Tomás, uma outra sabedoria, que procede de outra ciência, a qual toma sua origem de princípios conhecidos não pela luz natural da inteligência, mas de uma ciência superior, que é a ciência divina (3), a qual diz respeito a coisas que são conhecidas apenas por Deus, das quais algumas Ele quiz comunicar aos homens pela Revelação (4).

Seria de se esperar, portanto, que nos trabalhos teológicos de S. Tomás de Aquino se encontrassem, e de fato se encontram, outros e mais profundos conhecimentos sobre Deus, sobre a contemplação e sobre suas relações para com a educação que ultrapassam as limitações da abordagem filosófica, e que, não podendo ser alcançadas por esta, muito tenham a acrescentar ao nosso assunto. Por esta razão, o pensamento completo de S. Tomás de Aquino sobre o papel da contemplação na educação somente poderia ser exposto levando-se em conta seus trabalhos considerados teológicos, não apenas naquilo que eles contém de filosófico, mas também de propriamente teológico, conforme já comentamos no início deste trabalho.

A Ciência Sagrada, porém, é o melhor da obra de S. Tomás de Aquino. Seria de se esperar, portanto, que para expor convenientemente o tema da contemplação e da educação à luz da Ciência Sagrada tal como exposta por S. Tomás, fosse necessário não apenas mais um capítulo, mas um outro livro, até maior do que o presente. Uma exposição completa do mesmo, por conseguinte, ultrapassaria com certeza os limites de nossa dissertação. Por este motivo, restringiremos este capítulo final a apontar diretivas gerais para uma melhor compreensão das limitações da abordagem conduzida até o momento. Entretanto, mesmo assim, para que o assunto possa ser abordado dentro do âmbito de um só capítulo, teremos que introduzir nele dois outros modos de proceder dos quais não fizemos uso nos capítulos anteriores.

O primeiro é que, embora o tema da contemplação e educação à luz da Ciência Sagrada possa ser tratado exclusivamente com os textos de S. Tomás de Aquino, para que estes pudessem ser compreendidos do modo como são apresentados na obra de Tomás, seríamos obrigados a exposições muito longas, tão

longas que deveriam se tornar capítulos independentes. Isto ocorre porque, embora os argumentos de S. Tomás em si considerados em si mesmos sejam bastante claros, eles somente emergem com sua verdadeira força quando são levados até os seus últimos fundamentos ao serem inseridos dentro do restante do conjunto de sua obra, quando então emergem com toda a sua evidência. Por este motivo, no presente capítulo, em vez de nos restringirmos apenas aos textos de S. Tomás de Aquino, faremos uso de toda a tradição cristã, onde ela se expressar com mais clareza com menos necessidade de argumentação; mostraremos, em seguida, como estas mesmas conclusões se encontram nas obras de S. Tomás de Aquino. Deste modo, não fugimos ao que nos tinhamos proposto originalmente neste trabalho; trata-se apenas de um recurso que nos permitirá abreviar a apresentação, perdendo algo da profundidade daquelas justificações que vão até os últimos fundamentos, não, porém, a clareza da exposição.

O segundo modo de proceder é conseqüência da mesma necessidade que motivou o anterior. O conhecedor do assunto perceberá que não daremos as razões profundas de muito do que vai ser apresentado no presente capítulo; algumas conclusões terão que ser apontadas até sem maiores justificativas, e outros assuntos correlatos que deveriam ter sido abordados serão omitidos. A razão é que nossa intenção será mais a de mostrar as limitações da abordagem filosófica ao tema da contemplação do que fazer uma abordagem teológica completa do mesmo; proceder diferente seria escrever outro livro. Este, ademais, é o motivo pelo qual ao presente capítulo se deu o título apenas de perspectiva teológica.

Referências X. 1

(1) In librum De Divinis Nominibus Expositio, C. 1, l. 1, 11. (2) Summa Theologiae, Ia, Q.1 a.2. (3) Idem, loc. cit.. (4) Idem, Ia, Q.1 a.6.

2. A contemplação na Ciência Sagrada.

Na Ciência Sagrada encontramos descrito um outro modo de contemplação além daquele exposto pelos filósofos, mais elevado e para o qual a contemplação dos filósofos serve de preparação. Tentaremos a seguir expor suscintamente o que seja este outro modo de contemplação. Para isto, porém, deveremos tratar primeiro brevemente de um outro assunto.

3. A virtude da fé.

Consideremos, primeiramente, o que seja a fé, aquela virtude sem a qual, dizem as Sagradas Escrituras, "é impossível agradar a Deus" (Heb. 11, 6).

As Sagradas Escrituras dão a entender que a fé é um modo de conhecimento. De fato, na Epístola aos Hebreus pode-se ler que

"pela fé conhecemos que o Universo recebeu a sua ordem de uma palavra de Deus, de modo que as coisas visíveis não provieram das coisas sensíveis".

Heb.11,3

A mesma coisa também afirma S. Tomás de Aquino:

"Pela fé se inicia em nós a vida eterna, pois a vida eterna nada mais é do que conhecer a Deus. De fato, diz o Senhor no Evangelho de S. João:

`Esta é a vida eterna, que te conheçam a Ti, único Deus verdadeiro'.

Ora, este conhecimento de Deus se inicia em nós pela fé" (5).

De onde se deduz que, segundo o modo de falar das Sagradas Escrituras e o pensamento de S. Tomás de Aquino, a fé é um modo de conhecimento.

Dizemos, porém, que a fé é um modo de conhecimento para diferenciá-la de outros modos possíveis de conhecimento que não são fé. De fato, continua Tomás de Aquino, a fé importa num assentimento do intelecto àquilo que se crê (6). Mas há duas maneiras do intelecto assentir a algo:

"De um primeiro modo, o intelecto pode assentir a algo sendo movido pelo próprio objeto conhecido, ou porque ele é conhecido por si mesmo, como no caso do intelecto dos primeiros princípios das demonstrações, ou por meio de outro conhecimento, como ocorre no conhecimento das conclusões, conhecidas a partir dos princípios de que foram demonstradas, que é o que ocorre nas ciências.

Há, porém, outro modo pelo qual o intelecto pode assentir a algo, que é por uma eleição voluntária, declinando-o a uma parte mais

do que a outra. Se isto for feito mantendo todavia a dúvida e a possibilidade de que a outra parte esteja correta, teremos a opinião; se, porém, se faz de modo certo e sem receio de erro, teremos a fé" (7).

Deduz-se, destas palavras, que a fé é de fato um conhecimento, mas que difere dos demais conhecimentos porque não é alcançado através da evidência da própria coisa conhecida, mas por um assentimento movido pela vontade que aceita algo ser verdade porque Deus assim o revela (8). Aos demais conhecimentos somos movidos pela própria inteligência, por alguma evidência intelectiva imediata ou por redução a elas através do raciocínio; o conhecimento da fé, porém, difere de todos estes por não ser alcançado por uma evidência da própria inteligência, mas por um movimento da vontade.

É muito importante ressaltar este ponto, porque ainda há outros elementos pelos quais a fé, como conhecimento, difere dos demais conhecimentos, e que têm grande relevância para o tema que estamos abordando da contemplação.

Todos aqueles que têm fé conhecem como que naturalmente esta primeira diferença de que estamos falando, ainda que não a tenham estudado. Quando alguém se refere à posse de outros conhecimentos que não o da fé, sempre se referirá a eles utilizando expressões tais como "sei" ou "entendo tal ou qual coisa". Quando se trata, porém, de algo conhecido pela fé, não dizemos mais "eu sei", mas sim "eu creio", embora sejam tanto

em um caso como em outro modos de conhecimento; ainda que quem assim se expresse possa não tê-lo percebido, a escolha diversa de expressão se dá porque quando alguém diz "eu creio" está incluindo na significado desta expressão, além do próprio conhecimento, um ato da vontade. É por isto que não conseguimos nos utilizar daquelas outras expressões como "eu sei" quando queremos descrever o conhecimento da fé; a expressão "eu sei" descreve uma forma de conhecimento que não implica em ato algum da vontade.

Desta maneira, da fé participam tanto a inteligência quanto a vontade. Sendo um conhecimento, porém, embora para que se realize tenha que haver uma participação da vontade, a fé pertence de modo próprio à inteligência. Crer é, de modo imediato, diz Tomás de Aquino na Summa Theologiae, um ato da inteligência, porque o objeto de seu ato é a verdade, que é algo que pertence de modo próprio ao intelecto, e não à vontade (9).

A fé enquanto conhecimento tem como objeto a Deus e as coisas que se ordenam a Deus, assim como o objeto do conhecimento que é a Medicina é a saúde e as coisas que se ordenam à saúde (10).

Diz também Hugo de São Vítor que

> ***"As duas coisas em que maximamente consiste a fé são o mistério de Deus e do Verbo Encarnado" (11).***

porque pela fé se inicia no homem a vida eterna, e, conforme a palavra de Cristo no Evangelho de São João,

"Nisto consiste a vida eterna, que te conheçam a ti, único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo".

Jo.17,3

Referências X. 3.

**(5) Expositio super Symbolum Apostolorum, Proêmio.
(6) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.1 a.4.
(7) Idem, loc. cit.. (8) Idem, IIa IIae, Q.1 a.1. (9) Idem, IIa IIae, Q.4 a.2. (10) Idem, IIa IIae, Q.1 a.1.
(11) Hugo S. Vitor: Summa**

Sententiarum; L. I, c. 4; PL 176, 47.

4. Crescimento da fé.

As Sagradas Escrituras afirmam, ademais, que a fé pode crescer e admitir graus de grandeza.

De fato, quando os apóstolos não conseguiram curar um jovem lunático que lhes tinha sido apresentado, vendo depois que Jesus o tinha curado, perguntando-lhe porque não o haviam conseguido, ouviram do Cristo a seguinte resposta:

"Por causa de vossa pouca fé".

Mt.17,20

De onde se deduz que, se a fé pode ser pouca, é porque ela também pode ser muita.

De modo semelhante, quando Pedro caminhou sobre as águas do mar ao encontro de Jesus, e, percebendo a força do vento, teve medo e começou a afundar, Jesus o repreendeu:

"Homem de pouca fé, por que duvidaste?"

Mt.14,31

Mas, ao contrário, quando encontrou uma mulher cananéia que lhe suplicava a cura do filho, Jesus lhe disse:

*"Ó
mulher,
é
grande
a tua
fé".*

Mt.15,28

E ainda, em outra ocasião, os apóstolos, percebendo quão pequena era a fé que os animava, pediram ao Cristo:

*"Aumentai
a nossa
fé".*

Lc.17,5

De passagens como estas conclui-se que é intenção das Sagradas Escrituras ensinar que a fé seja algo que possa aumentar no homem.

No De Sacramentis Fidei Christianae, Hugo de S. Vitor faz uma afirmação intimamente relacionada com a questão do crescimento da fé. Ele afirma que há duas coisas de que é feita a fé:

*"O
conhecimento,
e o afeto, isto
é,
a constância
e a firmeza no
crêr" (12).*

Esta passagem não significa que a fé seja um afeto; ao contrário, a fé é um conhecimento; este conhecimento, entretanto, é dotado de duas qualidades que lhe são distintivas, a constância e a firmeza. Ambas estas qualidades pertencem ao conhecimento, e, portanto, estão na inteligência como em seu sujeito, mas são causadas pela vontade, que no De Sacramentis Hugo designa pelo nome de afeto.

Com isto já temos três características do conhecimento que é a fé e que a distinguem dos demais conhecimentos. A primeira é o ser movido pela vontade para alcançar o seu objeto; as duas restantes são uma constância e uma firmeza peculiares à fé devido ao fato desta proceder da vontade.

Se é assim, porém, a fé pode crescer de dois modos, isto é, pelo conhecimento, quando lhe são ensinadas mais coisas sobre a Revelação ou a Ciência Sagrada, ou segundo a constância e a firmeza no crer:

"A fé de alguns é grande pelo conhecimento, mas pequena pela constância e firmeza.

Já a de outros é grande pela constância e firmeza, e pequena pelo conhecimento.

Outros, finalmente, há em que a fé é grande ou pequena em

ambas as coisas" (13).

Ora, no Evangelho Jesus compara a fé com um grão de mostarda (Lc. 17,6) e acrescenta:

"É, na verdade, a menor de todas as sementes, mas, crescendo, é a maior de todas as hortaliças, e faz-se árvore de modo que as aves do céu vêm pousar nos seus ramos".

Mt.17,32

Desta comparação, Hugo de S. Vitor deduz que

"na verdade, a constância e a firmeza na fé são mais louváveis do que a quantidade do seu conhecimento, pois o Senhor o manifestou claramente quando comparou a fé ao grão de mostarda, que, se pela quantidade é pequeno, não o é, todavia, pelo fervor" (14).

Isto não significa, conforme veremos mais adiante, que o crescimento da fé no conhecimento seja algo cuja importância deva ser desprezada; tais afirmações querem apontar uma característica distintiva da fé enquanto conhecimento, isto é, que a fé é uma forma de conhecimento tal que, mesmo que pequena em quantidade, admite por natureza uma possibilidade de crescimento extraordinário não encontrável em outras formas de conhecimento. Não se quer dizer com isto que o crescimento da fé segundo o conhecimento seja irrelevante; ao contrário, diz Tomás de Aquino que quando este conhecimento é posterior à vontade de crer isto é sinal de maior mérito da fé:

"De fato, quando o homem tem uma vontade pronta à fé, ama a verdade crida, e, meditando sobre ela, acolhe as razões da mesma, quando estas podem ser encontradas.

Quanto a isto, a razão humana não exclui o mérito da fé. Ao contrário, é sinal de maior mérito, assim como as paixões que se seguem às virtudes morais são sinais de uma vontade mais pronta à virtude, e não vice versa" (15).

De qualquer modo, embora a fé possa brilhar pela quantidade do conhecimento, isto, quando ocorre, costuma lhe advir como consequência; a fé brilha, entre os demais conhecimentos, em primeiro lugar, pela firmeza e pela constância. É isto o que encontramos também escrito por S. Tomás de Aquino:

"A perfeição do intelecto e da ciência excedem o conhecimento da fé quanto à manifestação, não, todavia, quanto à mais certa adesão" (16).

Nas Sagradas Escrituras encontramos numerosas referências tanto à firmeza como à constância da fé. Á firmeza da fé refere-se com particular insistência o próprio Jesus Cristo, como nesta passagem:

"Em verdade eu vos digo, se alguém disser a este monte:

-`Ergue-te e lança-te no mar',

e não hesitar no próprio coração,

mas
acreditar
que
aconteça o
que diz,
isso lhe
será feito.

Por isso eu
vos digo,
tudo o que
pedirdes
na oração,
crede
como já
alcançado,
e vos será
concedido".

Mc.11,23-24

A mesma doutrina Cristo ensinava quando fazia seus milagres; quando um centurião romano veio pedir-lhe que curasse um de seus servos, Jesus, vendo a sua fé, lhe respondeu:

"Em
verdade
vos digo
que não
encontrei
ninguém
em
Israel
com tão
grande
fé. Vai,
faça-se
segundo

a tua fé".

Ao que o Evangelho acrescenta:

"E naquela mesma hora o servo ficou curado".

Mt. 8,13

Na maioria das vezes em que concedia um milagre, Jesus também respondia ao que lho tinha pedido:

"Levanta-te e parte; a tua fé te salvou";

Lc. 17,19

ou então:

"A tua fé te salvou; vai em paz".

Lc. 8,48

No Evangelho de S. Mateus ele acrescenta:

"Se tiverdes fé como um grão de mostarda, podereis dizer a este monte:

-`Muda-te daqui para ali',

e ele se mudará; e nada vos será impossível".

Mt.17,20

No final do Evangelho de S. Marcos, ao despedir-se pela última vez dos apóstolos, Jesus acrescenta esta promessa:

"Aos que crerem, acompanhá-los-ão estes milagres: em meu nome expulsarão demônios, falarão novas línguas, pegarão em serpentes e, se beberem algum veneno mortífero, não lhes fará mal, imporão as mãos aos doentes, e eles recobrarão a saúde".

Mc.16,17-18

Mas no Evangelho de S. João, quando da ocasião da ressurreição de Lázaro, Jesus fez uma promessa ainda mais impressionante:

"Aquele que crê em mim, ainda que venha a morrer, viverá; e todo aquele que vive e crê em mim não morrerá jamais".

Jo. 11,26

Esta última promessa para a fé é tão mais importante que as anteriores que, quando no início de sua pregação, Jesus tinha enviado alguns discípulos para pregarem em outras cidades, e eles voltaram alegrando-se pelos milagres que tinham realizado, Jesus lhes comentou:

"Não vos alegreis pelo fato de os espíritos se submeterem a vós, mas alegrai-vos por estarem os vossos nomes inscritos no céu".

Lc. 10,20

Vimos, pois, com estes exemplos, como Jesus insistia na firmeza da fé. Já quem insiste de um modo especial na constância da fé é o apóstolo São Paulo. Na epístola aos Gálatas ele cita o profeta Habacuc, segundo o qual "o justo viverá da fé" (Gal. 3,11). Na epístola aos Romanos ele repete a mesma citação (Rom. 1,17). Na epístola aos Hebreus a estende um pouco mais e diz:

"O justo viverá da fé, diz o Senhor, mas, se retroceder, não será aceito à minha alma".

Heb.10,37

Na epístola aos Colossenses, ele fala novamente da constância da fé com as seguintes palavras:

"Já que ressuscitastes com Cristo, procurai as coisas do alto, pensai nas coisas do alto, não vos interesseis pelas terrenas, já que vós morrestes, e vossa vida está escondida com Cristo em Deus".

Col.3,1-3

Nesta passagem da Epístola aos Colossenses S. Paulo não menciona a palavra fé; mesmo assim, no entanto, a passagem como um todo se refere à vida da fé, o que no-lo atesta Hugo de S. Vitor quando afirma que

"Há um gênero de homens para os quais crer significa apenas não contradizer a fé, aos quais denominamos fiéis mais pelos costumes da vida do que pela virtude de crer.

De fato, dedicados apenas às coisas que passam, nunca elevam a mente ao pensamento das coisas futuras; embora recebam os sacramentos da fé cristã juntamente com os demais fiéis, não atentam para o que significa ser cristão ou que esperança há na expectativa dos bens

futuros.

Estes, embora sejam ditos fiéis pelo nome, de fato e em verdade estão longe da fé" (17).

Referências X. 4

(12) Hugo de S. Vitor: De Sacramentis Fidei Christianae; L. I, p. 10, c. III; PL 176, 331.
(13) Ibidem; L. I, p. X, c. 4; PL 176, 332. (14) Ibidem; loc. cit..
(15) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.2 a.10. (16) Idem, IIa IIae, Q. 4 a. 8 ad 3.
(17) Hugo de S. Vitor: De Sacramentis Fidei Christianae;

L. I, p. X, c. 4; PL 176, 332-3.

5. Pureza da fé.

Vimos, pois, que a fé é um conhecimento que alcança seu objeto movido pela vontade; distingue-se por uma especial firmeza e constância, causados no entendimento pela vontade, que podem crescer de um modo incomum a outras formas de conhecimento. Mas, além destes atributos, a fé se distingue também por uma pureza particular. Tal como a firmeza e a constância, a qualidade da pureza está também no entendimento, mas difere destas por não ser causada pela vontade.

Entre as diversas formas de conhecimento, a contemplação da sabedoria também se distingue pela pureza. De fato, S. Tomás de Aquino afirma no Comentário ao X da Ética que

"a filosofia possui na contemplação da sabedoria deleitações admiráveis quanto à pureza. A pureza de tais deleitações provém de serem acerca de coisas imateriais" (18).

Nesta passagem S. Tomás afirma que a contemplação da sabedoria é um conhecimento puro porque diz respeito a coisas imateriais; ele associa a pureza à imaterialidade.

O mesmo pode-se dizer do conhecimento da fé, pois a fé diz respeito principalmente a coisas que são maximamente imateriais, isto é, a Deus e às coisas que se ordenam a Deus.

Ademais, a Sagrada Escritura diz que a fé é

"o argumento das coisas que não se vêem".

Heb. 11,1

Toma-se aqui a palavra argumento pelo efeito do argumento; de fato, é através da argumentação que a inteligência é levada a aderir a alguma verdade; por isto a firme adesão da inteligência à verdade da fé é chamada pela Sagrada Escritura de argumento (19).

Mas o mais importante desta definição é a sua segunda parte, segundo a qual a fé diz respeito àquilo que não se vê. A fé é argumento daquilo que não se vê não porque por alguma circunstância qualquer não foi visto, mas porque, por sua própria natureza, não pode ser visto. E é precisamente nisto que consiste a grandeza da fé e a sua pureza. Sendo de coisas que por natureza não podem ser vistas, a fé obriga a inteligência a se elevar a objetos que estão além das possibilidades dos sentidos, a objetos que, por sua própria natureza, são maximamente inteligíveis. Não é, pois, por um simples capricho ou pelo prazer de testar continuamente o homem que Deus pede para que ele creia e viva da fé no que ele não pode ver, acrescentando que, "se ele se afastar, não lhe será mais do seu agrado" (Heb. 10, 38). Ao contrário, Ele faz isso para o nosso próprio bem, conforme mais adiante o atesta também a mesma carta aos Hebreus:

"Nossos pais nos educaram segundo a sua própria conveniência; Deus, porém, o faz para o nosso bem, para nos comunicar a sua santidade".

Heb. 12,10

Pois, de fato, não são os fatos narrados nas Sagradas Escrituras que são o objeto principal da fé, isto é, aquilo em que Deus quer que o homem principalmente creia e viva desta fé; estes fatos históricos foram de natureza tal que puderam ser vistos pelos homens quando aconteceram. É por isso que Hugo de S. Vitor se pergunta:

"Como pôde S. Pedro ter tido fé na paixão de Cristo, se ele a viu com os seus próprios olhos e a fé é de coisas que não se vêem?

Deveríamos dizer que ele teve o conhecimento

da paixão de Cristo e não a fé?

Ou poderíamos dizer abusivamente: Creio no que vêem os meus olhos?"

Ao que ele próprio responde, logo a seguir:

"O mérito de S. Pedro não foi o de ter visto a paixão de Cristo, mas o de ter acreditado ser Deus aquele homem que viu pendendo na cruz.

A fé sobre que se alicerça o edifício espiritual é sempre de coisas que não se podem ver" (20).

Se o homem pudesse, portanto, ver com os olhos as coisas que

são objeto da fé, supondo que com isto tudo lhe seria mais fácil, em vez disto ajudar o homem, faria ao contrário com que perdesse toda a pureza que a fé é capaz de trazer à inteligência e lhe destruiria os próprios alicerces sobre que se fundamentam suas possibilidades de crescimento espiritual.

Na verdade, S. Diádoco, bispo de Fócia no século V, fez uma das afirmações mais impressionantes que já apareceram sobre a fé. A fé, dizem as Sagradas Escrituras, diz respeito às coisas que não se vêem; mas S. Diádoco, como um daqueles justos que vivem pela fé, percebeu pela sua experiência pessoal uma conseqüência que não estava imediatamente contida naquela expressão; de fato, diz S. Diádoco, não apenas a fé é das coisas que não se vêem, mas, mais ainda,

"a fé ensina a desprezar as coisas que se vêem" (21).

De fato, as coisas que se vêem são aquelas que podem cair sob o domínio da imaginação; se a fé ensina a desprezar as coisas que se vêem, é porque ensina a desprezar o uso da imaginação, fazendo com que a inteligência se eleve à pureza da abstração das coisas inteligíveis.

Referências X. 5

(18) In libros Ethicorum Expositio, L. X.
(19) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.4 a.1.
(20) "Fides itaque quae est aedificationem de non apparentibus est"; Cf. Hugo de S. Vitor: Summa Sententiarum, L. I, c. 2; PL 176, 45.
(21) S. Marcus Diadocus: Capita Centum de Perfectione Spirituali; c.1; PG 65, 1167.

6. Crescimento da fé na pureza.

O ser não se diz do mesmo modo de todos os entes. Já vimos que há entes mais e menos imateriais, e os mais imateriais participam mais plenamente do ser do que os menos imateriais.

Da mesma maneira, há diversos graus de apreensão do ser por parte da inteligência; quanto mais abstratamente a inteligência apreende o ser, tanto mais puro é o conhecimento que ela tem do ser.

O conhecimento das coisas divinas, que primam pela imaterialidade, portanto, não é puro no homem apenas por parte da imaterialidade do objeto, mas admite gradações de acordo com a maior ou menor participação deste conhecimento da natureza de seu objeto.

Daí que a fé, sendo conhecimento das coisas divinas, pode crescer não apenas pela firmeza e pela constância, mas também pela pureza; e desta pureza também vive o justo que vive pela fé.

Para crescer em pureza, a fé conta com o auxílio de alguns elementos de que não dispõe o filósofo; um deles são os próprios dados da Revelação, que nos instruem sobre muita coisa que está além das possibilidades de investigação do filósofo, como o mistério da Trindade. Partindo destes dados como de princípios provenientes de uma ciência superior à filosofia, a fé pode chegar a um conhecimento das coisas divinas mais puro do que o da filosofia.

Temos na tradição cristã um belíssimo exemplo da pureza do conhecimento da fé no tratado sobre a Santíssima Trindade escrito por Ricardo de São Vitor, um conjunto admirável de seis livros, conhecido apenas como De Trinitate (22). Embora ele se baseie, como em seu princípio e fundamento último, nos dados da Revelação, não obstante isso gerações de cristãos prepararam na verdade esta obra, assim como gerações de filósofos prepararam as de Aristóteles; ela é, em primeiro lugar, um prolongamento do VII do Didascalicon de Hugo de S. Vitor (23); esta obra de Hugo de S. Vitor, por sua vez, se baseia no De

Trinitate de Santo Agostinho (24), que foi o ponto culminante de todo o aprofundamento sobre a questão trinitária havido nos quatro primeiros séculos do cristianismo e em que estiveram envolvidos os dois primeiros concílios ecumênicos da Igreja. Tudo isto convergiu em Ricardo de São Vitor para uma das mais sublimes exposições da vida divina que jamais se escreveram, mas que Ricardo de São Vitor afirma ter sido escrita para mostrar em que sentido os justos são ditos viver da fé:

"`O meu justo vive da fé' ",

diz Ricardo de S. Vitor no início do prólogo do De Trinitate, citando ao mesmo tempo nesta frase ao apóstolo Paulo e ao profeta Habacuc.

"Esta sentença",

continua Ricardo,

"é ao mesmo tempo apostólica e profética.

O apóstolo diz o que o profeta prediz, pois o justo vive da fé; e se assim é, ou

melhor, porque assim é, devemos nos elevar com frequência aos mistérios da nossa fé.

Sem a fé, de fato, é impossível agradar a Deus. Pois onde não há fé, não pode haver esperança. Onde não há esperança, não pode haver caridade. Pela fé, portanto, somos promovidos à esperança, e pela esperança progredimos à caridade.

Qual seja, porém, o fruto da caridade, poderás ouvi-lo da

própria boca da verdade:

`Se alguém me ama, será amado pelo meu Pai, e eu o amarei, e me manifestarei a ele'.

Jo. 14

Do amor, portanto, provém a manifestação, da manifestação a contemplação, e da contemplação o conhecimento.

Quão aplicados, pois, não nos convém ser à fé, da qual procede o fundamento de todo bem e através da qual se

alcança o firmamento?

Se somos filhos de Sião, levantemos aquela sublime escada da contemplação, tomemos asas como de águia pelas quais nos possamos destacar das coisas terrenas e nos levantar às coisas celestes. Pensemos nas coisas do alto, não nas coisas da terra, onde Cristo está sentado à direita do Deus; para isto, de fato, Cristo nos enviou o seu Espírito, para que conduzisse o nosso espírito de tal modo que para onde o Cristo ascendeu

com o corpo, ascendamos nós pela mente" (25).

Ascendamos pela mente, diz Ricardo de S. Vitor; quem ascende ascende para o alto, que é Deus, o qual sendo maximamente ser, é maximamente imaterial e puro. Portanto, Ricardo de S. Vitor nos convida aqui a crescermos na pureza da fé. Á medida em que esta pureza cresce, diz Tomás de Aquino, também se estende às demais potências da alma, pois, segundo ele, a pureza da fé causa a pureza do coração:

"as coisas que estão na inteligência são princípios das coisas que estão no afeto, na medida em que o bem do intelecto move o afeto; de onde que a purificação do coração é um efeito da fé" (26).

Disto também é testemunha São Pedro, quando, nos Atos dos Apóstolos, falando aos judeus a respeito dos pagãos, assim lhes disse:

"Deus não fêz distinção alguma entre eles e nós, pois purificou os seus corações pela fé".

Atos 15,9

Referências X. 6

(22) Ricardo de S. Vitor: De Trinitate; PL 196, 887-992.
(23) Também conhecido como De Tribus Diebus. Cf. PL 176, 811-838.
(24) S. Agostinho: De Trinitate libri XV; PL 42, 819-1100.

(25) Ricardo de S. Vitor: De Trinitate libri VI; Prólogo; PL 196, 887-889.
(26) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.7 a.2 ad 1.

7. Fé e graça.

Pelo que já expusemos sobre a fé, apesar de tratar-se de um conhecimento que alcança seu objeto movido pela vontade, pode-se perceber nela notáveis semelhanças com a contemplação da sabedoria descrita pelos filósofos. Diferenças mais marcantes começam a aparecer quando, examinado mais atentamente o conteúdo do que é proposto pela fé, somos levados a concluir que apenas a vontade não é suficiente para mover a inteligência ao assentimento da fé; de fato, se dependesse apenas da vontade, a fé seria impossível.

Vimos que a fé diz respeito a objetos que primam pela sua imaterialidade e que, por isso mesmo excedem o alcance dos sentidos e da imaginação, somente podendo ser alcançados pela abstração da inteligência. Examinando, porém, melhor o seu conteúdo, verificamos que a fé igualmente nos revela coisas a respeito deste objetos que estão para além do alcance da evidência não só dos sentidos, mas também da inteligência humana, ainda que ela possuísse o hábito da sabedoria tão perfeito quanto possível. Ora, se a inteligência é o que há de principal na natureza do homem, segue-se daqui que a fé diz respeito a coisas que ultrapassam a barreira do que é conatural ao homem, por mais que se leve a sua natureza aos limites de sua perfectibilidade.

Uma coisa é, de fato, que depois de anos de estudo se chegue à firme certeza de que existe um ser inteligente e imaterial que é a causa do ser de todas as coisas e que excede na perfeição de seu próprio ser a tudo quanto existe além dele; que a felicidade do homem consiste em assemelhar-se a esta causa primeira; e que ela dispôs todas as coisas de modo a favorecer aqueles que assim procedem. Outra coisa muito diferente, porém, são as afirmações da fé segundo a qual somos amados pela causa primeira como seus filhos; que quando oramos a causa primeira nos ouve como um pai; e que ela nos espera após o término desta vida como a um ente querido para nos fazer felizes por toda a eternidade. Não há número de anos de estudo que sejam suficientes para se chegar à evidência de afirmações como estas. Ao contrário, quem quer que tenha verdadeiramente considerado a natureza do ser da causa primeira tal como nos

reporta a metafísica, diante da impossibilidade de se produzir uma evidência filosófica para estas afirmações, não pode deixar de se surpreender pela certeza com que são formuladas pela fé.

De fato, que é o ser humano diante da imensidão do Universo que não precisamos descrever? É menos do que um grão de poeira. E o que é o Universo inteiro diante da perfeição da causa primeira? Menos ainda do que o homem diante do Universo.

Certamente a causa primeira sustenta todas as coisas no ser e sabe, por ser inteligente, que existem as coisas de que ela é causa; mas daí para a afirmação de que quando oramos a causa primeira nos ouve como um pai vai uma diferença descomunal.

Que dizer, então, de afirmações segundo a qual Jesus Cristo era a causa primeira, crucificada por ordem de Pôncio Pilatos? Ou daquela segundo a qual na causa primeira, perfeitamente una, subsistem desde toda a eternidade três pessoas que compartilham uma só divindade, que se conhecem e se amam com uma felicidade que supera o alcance de qualquer entendimento?

Que esta causa primeira nos ame a ponto de ter se deixado crucificar pelos homens e que esteja nos esperando após o término desta vida não apenas para fazer nos felizes levando as possibilidades de nossa natureza intelectiva aos limites de sua perfectibilidade, mas comunicando-nos uma outra felicidade, não a máxima que é possível à nossa inteligência, mas a sua própria, aquela que há nela mesma em virtude da Trindade de suas pessoas, é algo muito maior e mais extraordinário do que se um homem qualquer, de um momento para outro, soubesse que tivesse herdado o Reino da Inglaterra ou mesmo o mundo inteiro. Não há, porém, vontade humana capaz de, sozinha, fazer a inteligência assentir a afirmações desta natureza com a firmeza e a constância que as Sagradas Escrituras atribuem à fé. Ninguém, por mais que o queira, a não ser que se trate de um louco, mas neste caso a sua fé não lhe trará nenhum proveito, será capaz de acreditar firme e perseverantemente ter herdado o Reino da Inglaterra se não tiver alguma evidência adicional de que tal fato realmente se deu. As afirmações da fé, entretanto, estão além dos sonhos mais extraordinários que o homem possa conceber, muito além da herança do trono da Inglaterra. É necessário, portanto, para crer realmente nestas coisas, algo a

mais do que o simples movimento da vontade. Além da vontade humana, a coerência da doutrina sagrada e os milagres operados pelos profetas e por Cristo como confirmação destes ensinamentos, embora venham nisto em auxílio do homem, também não são suficientes: de fato, diz Tomás de Aquino, "dos que vêem um mesmo milagre e ouvem o mesmo ensinamento, um crê e o outro não" (27). Não é o que acontece diante de um teorema de matemática ou de uma lição de História. Este algo mais que é necessário para crer verdadeiramente nestas coisas, diz Tomás de Aquino, é o auxílio da graça:

"Deve-se colocar uma outra causa interna, que move interiormente os homens a assentir interiormente às coisas que são da fé. Esta causa não pode ser apenas o livre arbítrio do homem, porque como o homem, assentindo às coisas que são da fé, se eleva sobre a sua natureza, é necessário que isto lhe ocorra por um princípio sobrenatural movendo-o interiormente,

que é Deus. E por isso a fé, quanto ao assentimento, que é o principal ato da fé, provém de Deus interiormente movendo pela graça" (28).

Desta maneira, não é apenas a vontade que move a inteligência para alcançar o conhecimento da fé; além da vontade, diz Tomás de Aquino, é necessário também o

"instinto interior de Deus que convida" (29).

A estas palavras de S. Tomás aplicam-se perfeitamente estas outras de Hugo de S. Vitor:

"Nestas coisas o conselho do homem, sem o auxílio divino, é enfermo e ineficiente.

É necessário,

portanto, levantar-se à oração, e pedir o seu auxílio, sem o qual nenhum bem poderá ser alcançado.

Isto é, é necessário pedir a sua graça, a qual, para que tivesses chegado até aqui para pedi-la, era ela que já te iluminava, e daqui para a frente será quem haverá de dirigir os teus passos para o caminho da paz, e de cuja única boa vontade depende que sejas conduzido

ao efeito da boa operação.

Não serás obrigado por ela, serás ajudado.

Se apenas tu operares, nada realizarás; se apenas Deus operar, nada merecerás.

Aquele que corre por esta via, busca a vida" (30).

A graça, diz Tomás de Aquino, pode agir no homem de diversos modos. A que é suficiente para crer é aquela descrita na Prima Secundae da Summa Theologiae:

"Não é uma qualidade infundida na alma por Deus, mas apenas um movimento da alma, na medida em que a alma do homem é movida por Deus para conhecer ou querer alguma coisa" (31).

Neste texto S. Tomás afirma que a graça pode agir no homem tanto movendo a inteligência como a vontade. Resta saber em qual destes movimentos consiste a graça necessária para crer.

Nas Sagradas Escrituras temos testemunhos não apenas de que a graça pode mover a vontade, mas também iluminar a inteligência do homem. Após a ressurreição, Jesus caminhou longo tempo pela estrada de Emaús conversando com dois apóstolos sem que estes o reconhecessem; depois de terem entrado em casa, durante a ceia, quando Jesus abençoou o pão, diz a Escritura que

"seus olhos se abriram e o reconheceram; Ele, porém, desapareceu diante de seus olhos".

Lc. 24,31

Mais ainda do que nesta passagem, diz S. Paulo na Epístola aos Coríntios:

"O que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram, e o coração do homem não percebeu, isso Deus preparou para aqueles que O amam.

A nós, porém, Deus o revelou pelo seu Espírito, pois o Espírito sonda todas as coisas, até mesmo as profundidades de Deus.

Quem, pois, entre os homens conhece o que é do homem senão o espírito do homem que está nele?

Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém o conhece, senão o Espírito de Deus.

Nós não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito de Deus, para que conheçamos os dons da graça de Deus".

I Cor 2,9-12

Entretanto, a iluminação direta e intensa da própria inteligência pela graça parece ser mais característica dos que já vão

crescidos na fé do que daqueles que nela se iniciam. Naqueles que principiam na fé, a inteligência é ilustrada principalmente pelo que é proposto exteriormente e a graça move, pelo menos de modo principal, mais diretamente a vontade do que a inteligência.

Isto concorda tanto com a expressão de que se utiliza Tomás de Aquino quando descreve a graça de crer como aquele "instinto interior de Deus que convida", pois quem convida mais se dirige à vontade do que à inteligência, como com um texto de Hugo de S. Vitor em que ele descreve o crescimento da fé:

"Segundo o crescimento da fé",

diz Hugo de S. Vitor,

"encontramos três gêneros de pessoas que crêem.

Há alguns fiéis que alegam crer apenas pela piedade, os quais todavia não compreendem se se deve crer ou não crer pela razão; nestes, apenas a piedade faz a eleição.

Há outros que aprovam pela razão o que crêem pela fé; nestes a razão acrescenta sua aprovação.

Outros, finalmente, pela pureza do coração e da consciência já começam a saborear interiormente aquilo que crêem pela fé; nestes a pureza da inteligência apreende a certeza" (32).

Com isto concordam também as palavras de Dionísio Areopagita que descrevem as disposições necessárias para receber o Batismo e principiar a praticar os mandamentos divinos:

"Qual é o ponto de partida",

diz Dionísio,

"para a prática dos mandamentos divinos?

É este:

Preparar nossas almas para ouvir a palavra sagrada, acolhendo-a com a melhor disposição possível;

estar aberto à atuação de Deus;

desejar o caminho que nos leva até a herança que nos aguarda no Céu,

e receber a regeneração sagrada (do Batismo)" (33).

Este texto de Dionísio Areopagita não fala da fé, mas do Batismo. Entretanto, as Sagradas Escrituras associam o Batismo com a fé: "Quem crer e for batizado, diz Jesus, será salvo" (Mc 16,16); "Os coríntios que ouviam Paulo", dizem os Atos dos Apóstolos, "abraçavam a fé e recebiam o Batismo" (At. 18,8). De modo que as disposições para receber o Batismo têm grandes afinidades com as disposições para receber a fé, operadas em nós pela graça. Ora, as disposições descritas por

Dionísio Areopagita são principalmente disposições mais da vontade do que da inteligência.

O que não significa, porém, que a graça, movendo a vontade, não cause por redundância também a iluminação da inteligência. O homem, de fato, quando ouve a verdade da fé, o mais das vezes costuma estar cego também para o entendimento de verdades que não estão acima das possibilidades da luz natural da inteligência; este obscurecimento lhe é causado não por um defeito da inteligência, mas pelas paixões e hábitos adquiridos pela vontade. Deste modo, movendo-se a vontade, a inteligência se abre para o entendimento de verdades de ordem natural que antes ela não via, e com isto dispõe-se para o assentimento das verdades da fé, por causa da grande coerência que as verdades da fé possuem para com as verdades da ordem natural. É por isto que a este efeito,podem-se aplicar as seguintes palavras das Sagradas Escrituras:

"O Sol, que antes estava entre nuvens, apareceu radiante".

II Mac 1,22

Comentando esta mesma passagem, assim se expressa S. Tomás de Aquino:

"O Sol, isto é, a inteligência do homem, está entre nuvens quando está entregue às coisas terrenas; refulge e resplandece, porém, quando for afastado e removido do amor do que é terreno" (34).

E diz muito significativamente Tomás, que a inteligência do homem refulge e resplandece não quando for afastada do que é terreno, mas do amor do que é terreno. Num sentido oposto, assim se manifesta o apóstolo S. Paulo :

"Manifestamos a verdade, e com isto nos recomendamos à consciência de todos os homens diante de Deus.

Mas se, (apesar disto), o nosso Evangelho permaneceu encoberto, ficou

encoberto para aqueles a quem o deus deste mundo obscureceu a inteligência, a fim de que não vejam brilhar a luz do Evangelho".

II Cor.4,2-3

Do que se pode deduzir que, quando move a vontade, a graça pode causar por redundância uma iluminação da inteligência, que usualmente se encontra obscurecida nos homens por muitas causas que não são de natureza intelectiva. Deste modo, a atuação da graça na vontade não se resume apenas a convidá-la a produzir o assentimento da inteligência, mas também a fazer com que a vontade se mova de um tal modo que se produza por redundância uma iluminação da inteligência, num efeito que é o inverso do que descreve o apóstolo Paulo.

É por isso que o mesmo apóstolo acrescenta, duas linhas adiante:

"De fato, o Deus que disse à luz que brilhasse no seio das trevas, brilhou Ele próprio nos nossos corações, para fazer brilhar o

conhecimento de sua glória".

II Cor.4,6

De modo geral, pois, nos princípios da vida espiritual a graça move a fé mais agindo sobre a vontade do que diretamente sobre a inteligência; um dos efeitos deste movimento é uma espécie de consolação, que é uma deleitação conseqüente ao repouso da vontade no objeto da fé. À medida em que a vida espiritual progride e a graça passa a iluminar mais intensa e diretamente também a inteligência, manifesta-se igualmente sob o aspecto de uma especial pureza, que da inteligência se estende às demais faculdades da alma. Diz a Escritura, porém, que o Espírito Santo "sopra onde quer" (Jo. 3,8); e, portanto, se assim o quiser, pode mover intensamente a inteligência atuando diretamente sobre ela mesmo no princípio da vida espiritual. Neste caso, o que ocorre no mais das vezes é que a inteligência se abre para a percepção do estado lastimável em que se encontra a própria alma; isto nela é conseqüência de uma fagulha de entendimento das coisas divinas, produzida pela graça. Produzem-se com isto aquelas conversões que causam tão profunda impressão nos homens, como a do apóstolo S. Paulo. Esta profunda impressão que tais conversões causam provém da energia com que repentinamente o homem parece estar disposto a lutar contra si mesmo e romper com seu pecado. Isto, por sua vez, ocorre por ter sido a inteligência iluminada diretamente, e não por redundância de um movimento da vontade; a inteligência passa com isso a entender coisas que os hábitos adquiridos da vontade mais prefeririam que não tivessem sido entendidos, e o homem passa a ter que impô-las sobre as faculdades apetitivas.

Menos geralmente, os que no início da vida espiritual são movidos intensamente pela graça também através do entendimento são pessoas que, por algum motivo bastante especial, já conduziam uma vida de virtude, como o foram, no início do Cristianismo, muitos entre os judeus e também,

posteriormente, vários dos filósofos gregos que aceitaram a fé cristã; nestes casos a graça move diretamente a inteligência a um maior entendimento da profundidade dos mistérios da fé, embora, para estas pessoas, na expressão de Hugo de S. Vitor, "antes que elas tivessem chegado até aqui, a graça já os iluminava". Deve ter sido este o caso dos magos que vieram do Oriente, guiados por uma estrela, até Belém, adorar Jesus nascido no presépio (Mt. 2,1- 12). Foi este o caso, também, no Brasil recém descoberto da segunda metade dos anos 1500, de um índio que surgiu, repentinamente, já no fim de sua vida, próximo às praias do litoral paulista. As circunstâncias deste fato, e o modo como este índio veio a receber o Batismo das mãos do bem aventurado José de Anchieta, um dos primeiros missionários que aportaram no Brasil colônia, foram registradas por Pero Rodriguez, provincial jesuíta contemporâneo de Anchieta:

"Indo o Padre José uma vez por esta praia",

diz Pero Rodriguez,

"se desviou do caminho, sem ocasião alguma, mas como que levado por outrem, e se meteu um pouco pelo mato. Encontrou com um índio

velho, assentado ao pé de uma árvore, o qual primeiro armou a prática, dizendo:

`Acaba já de vir, Padre, que muito tempo há que aqui te estou aguardando'.

Perguntou-lhe o padre pelo nome, terra e aldeia. Respondeu que sua aldeia estava sobre o mar, e outras coisas das quais claramente entendeu que aquele índio não era natural da comarca de S. Vicente, nem de toda a costa do Brasil, mas que viera ter ali, trazido por braço mais que humano, da parte do

Oeste, da contra costa da província do Brasil.

Perguntou-lhe mais a que viera, e o que era que dele queria, pois o estava ali aguardando; respondeu o índio que vinha ouvir a vida boa, pois esta é a frase dos índios com que significam a Lei de Deus e o caminho da salvação.

Examinou a padre miudamente a sua vida e achou que não tivera muitas mulheres, que nunca fizera guerra senão para se defender, pelas quais coisas e outras semelhantes julgou que

nunca pecara mortalmente contra a lei natural, e que tinha muito conhecimento natural das coisas e do autor da natureza.

Quando o padre lhe ia declarando os principais mistérios da nossa fé, o índio respondia:

`Assim entendia eu no meu coração, mas não o sabia declarar'.

Finalmente o padre o instruiu bastante, e o batizou com água da chuva, que se conservava nas folhas dos cardos montezinhos, e lhe pôs o nome de Adão, que

tanto se viu regenerado em Jesus Cristo pelo santo Batismo, com as mãos postas e os olhos no céu, deu muitas graças a Deus, com semblante mui alegre.

Agradeceu também ao padre a caridade que lhe fizera, e como quem não esperava mais do que esta ditosa hora, nem tinha mais que negociar na vida, deu sua bendita alma a Deus nas mãos do mesmo padre, e se foi para o Céu, cujo corpo enterrou o padre, cobrindo-o com areia.

Caso por certo raro e

digno de admiração, e matéria para dar muitos louvores ao Criador e Redentor dos homens" (35).

Referências X. 7

(27) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.6 a.1. (28) Idem, loc. cit.. (29) Idem, IIa IIae, Q.2 a.9 ad 3.
(30) Hugo de S. Vitor: Didascalicon; L. V, c. 9; PL 176, 797.
(31) Summa Theologiae, Ia IIae, Q.110 a.2.
(32) Hugo de S. Vitor: De Sacramentis Fidei Christianae; L. I, p. X, c. 4; PL 176, 332.
(33) Dionísio Areopagita: De Ecclesiastica

Hierarchia; PG 3, 392.
(34) Opusculum De Duobus Preceptis Charitatis, Introductio.
(35) Pero Rodrigues: Vida do Padre José de Anchieta da Companhia de Jesus; L. II, c.6; São Paulo, Loyola, 1978; o original data de 1617.

8. Fé e caridade.

No Evangelho segundo S. Marcos, quando um estudioso da Lei de Moisés perguntou a Jesus qual fosse o maior de todos os mandamentos, Jesus sequer parou para pensar; apesar de tanto ele insistir sobre a necessidade da fé, insistência manifestada de um modo todo especial no mesmo Evangelho de S. Marcos, respondeu que o maior de todos os mandamentos não era o da fé, mas o da caridade para com Deus:

"Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, com toda a tua alma, com toda a tua mente, com todas as tuas forças".

Mc. 12,28

"Este é o maior e o primeiro mandamento", diz ainda Jesus (Mt. 22, 38).

A caridade é a mais excelente entre todas as virtudes, diz

também Tomás de Aquino (36); assim como a fé, a caridade tem também a Deus como objeto, que se estende também ao próximo (37); mas, ao contrário da fé, cujo ato está no intelecto (38), a caridade está na vontade como em seu sujeito (39).

Ora, já mostramos que a fé é um conhecimento que alcança seu objeto movido pela vontade; seria de se esperar, portanto, que a presença da caridade no vontade venha a ter uma considerável influência no ato da fé, fazendo-a crescer mais intensamente. De fato, isto assim é, primeiramente, pela coincidência dos objetos da fé e da caridade e pela intensidade da caridade.

A fé tem a Deus por objeto, e é movida pela vontade; a caridade tem também a Deus por objeto, e é aquela virtude pela qual a vontade se move ao amor de Deus "com todas as suas forças". Pelo mandamento da caridade a Escritura

"Não apenas preceituou que amássemos a Deus, nem que amássemos apenas a Deus, mas que o amássemos o quanto pudéssemos.

A tua possibilidade será a tua medida" (40).

Assim também, na primitiva regra franciscana, S.Francisco de Assis exortava seus primeiros irmãos a

"que todos removam todos os obstáculos e posterguem todos os cuidados e solicitudes, para, com o melhor de suas forças, servir, amar, adorar e honrar de coração reto e mente pura o Senhor nosso Deus, pois é isso o que Ele deseja sem medida" (41).

Pode-se daqui concluir que se a vontade, animada pela virtude da caridade, se move para Deus de um modo tão intenso, isto fará com que a fé, virtude pela qual a inteligência alcança a Deus, mas que também é movida para tanto pela vontade, cresça até à excelência.

Este é um dos motivos porque a Sagrada Escritura afirma que

"a fé opera pela caridade",

Gal.
5,6

e também que

*"a fé,
sem as
obras
(da
caridade),
é morta".*

Tg.
2,17

A fé, diz Tomás de Aquino, vive pela caridade (42), e, através dela, torna-se uma realidade perfeita (43). Ao que acrescenta Hugo de S. Vitor que não há mais de uma fé, uma morta e outra viva, mas, ao contrário,

*"não são
duas, mas
a mesma
aumentada,
pelo que
diz o
Evangelho
de São
Lucas:*

*`Aumentai
a nossa fé'
".*

Lc.
17,5
(44)

Há, entretanto, uma outra razão para que a fé se torne, através da caridade, uma realidade perfeita. De fato, diz Tomás de Aquino que a caridade não é apenas amor, mas um modo especial de amor, um amor que possui natureza de amizade:

"A amizade é um amor com benevolência, isto é, um amor pelo qual amamos alguém querendo-lhe o bem.

Se não queremos o bem das coisas amadas, mas é o bem delas que queremos para nós, como quando dizemos que alguém ama o vinho, este não é um amor de amizade, mas de concupiscência. É ridículo, de fato, dizer que alguém tenha amizade para com o vinho.

Porém, nem

mesmo apenas a benevolência é suficiente para a natureza da amizade; requer-se também o amor mútuo, porque o amigo é para o amigo, outro amigo.

Ora, esta mútua benevolência se fundamenta sobre alguma comunicação.

Como há alguma comunicação entre Deus e o homem na medida em que Deus quer nos comunicar a sua própria felicidade, é necessário que sobre esta comunicação se estabeleça alguma amizade.

O amor fundamentado sobre esta comunicação é que é dito ser a caridade" (45).

Isto significa que o amor de caridade não é apenas aquele pelo qual o homem cumpre o mandamento de amar a Deus com todo o seu coração, com toda a sua alma, com todo o seu entendimento e com todas as suas forças, mas este mesmo amor pressupõe o amor pelo qual o homem é amado primeiro por Deus. De fato, assim se encontra escrito na Epístola de S. João:

"Nisto consiste a caridade: não fomos nós que amamos a Deus, mas Ele que nos amou primeiro".

I Jo. 4,10

Ora, diz Tomás de Aquino, há uma diferença entre o amor de Deus e o amor dos homens:

"A vontade do homem é movida pelo bem pré existente nas coisas, de onde que o amor do homem não causa totalmente a bondade da coisa, mas a pressupõe em parte ou mesmo totalmente.

No caso do amor de Deus, porém, como todo bem da criatura provém da própria vontade divina, do amor de Deus que quer o bem da criatura procede o bem existente nas criaturas.

Deste modo, há o amor geral de Deus por

todas as criaturas, segundo o qual Ele ama a todas as coisas que existem, conforme diz o Livro da Sabedoria (Sab. 11,25). Segundo este amor Deus concede às coisas criadas o ser natural.

Outro é o amor especial segundo o qual Deus traz a criatura racional acima da condição de sua natureza à participação do bem divino; segundo este amor Deus quer o bem eterno da criatura, que é o próprio Deus.

Como efeito deste amor algo sobrenatural é acrescentado no homem proveniente de Deus" (46).

"Porque não é conveniente que Deus proveja menos àqueles que Ele ama para a aquisição do bem sobrenatural do que às criaturas que Ele ama apenas para conduzí-las à aquisição do bem natural.

Às criaturas naturais, porém, providenciou de modo que não apenas as movesse aos seus atos

naturais, mas também lhes concedesse formas e virtudes que fossem princípios dos seus atos para que se inclinassem por si mesmas a tais movimentos, de tal maneira que os movimentos pelos quais as criaturas são movidas por Deus se lhes tornem fáceis e conaturais, segundo diz o Livro da Sabedoria:

"Dispôs a tudo com suavidade".

Sab. 8,1

Muito mais infundirá Deus algumas formas ou qualidades sobrenaturais àqueles que Ele move para conseguir o bem sobrenatural e eterno, segundo as quais sejam movidas suave e prontamente por Deus para alcançar o bem eterno" (47).

Esta forma ou qualidade sobrenatural infundida por Deus na alma daqueles a quem Ele ama, aos quais , segundo o Evangelho de João, Jesus diz:

"Não fostes vós que me escolhestes, mas eu que vos escolhi; não mais vos chamo de servos, mas de amigos",

Jo. 15,15-16

não é mais, diz Tomás de Aquino,"um auxílio divino pelo qual a alma é movida por Deus a conhecer, querer ou operar algo" (48), "mas um dom habitual infundido por Deus na alma" (49). "É uma luz da alma" (50), "um esplendor da alma, que lhe é uma qualidade, assim como a beleza o é para o corpo" (51),"uma participação da natureza divina" (52), infundida por Deus não na inteligência nem na vontade, mas na própria "essência da alma" (53), pela qual a própria "natureza da alma participa, segundo uma certa semelhança, da natureza divina, por uma certa regeneração ou nova criação" (54). Por conseguinte, diz Tomás de Aquino, a caridade, "que é uma certa amizade entre Deus e o homem fundamentada sobre a comunicação da felicidade eterna, excede as faculdades da natureza" (55), e pressupõe esta graça que não é mais, como no caso da fé, apenas um movimento da inteligência ou da vontade, mas este esplendor da participação da natureza divina infundida na essência da alma.

Ora, continua S, Tomás, "aquilo que excede as possibilidades da natureza não pode ser nem natural nem adquirido pelas potências naturais, porque os efeitos naturais não transcendem a sua causa. De onde que a caridade não pode existir em nós apenas em virtude da natureza, nem adquirida pelas forças naturais, mas infundida em nós" (56) por Deus.

"Aquele que ama a Deus",

diz ainda S. Tomás,

"tem em si próprio a maior prova de ser amado por Deus, porque ninguém pode amar a Deus se Deus não o amar primeiro, pois o próprio amor pelo qual nós amamos a Deus é causado em nós pelo amor com que Deus nos ama" (57).

Ora, tudo isto tem conseqüências notáveis sobre a fé; pois, conforme dissemos, a fé não é apenas movida pela vontade, mas também pela graça. Mas a graça que a fé, considerada apenas em si mesma, pressupõe, é tão somente um movimento da inteligência ou da vontade; a graça, porém, que a caridade pressupõe, é uma participação da natureza divina infundida na própria essência da alma. A caridade, portanto, não apenas faz a fé viver movendo mais intensamente a vontade para Deus, mas trazendo a alma para uma vida da graça que apenas a fé não conseguiria alcançar. Por isso é que diz São Paulo na primeira

epístola aos Coríntios:

"Ainda que eu tivesse toda a fé, a ponto de transportar as montanhas, se não tivesse a caridade, eu nada seria".

I Cor. 13,2

Esta passagem é particularmente notável porque parece admitir a possibilidade da existência de uma fé suficientemente grande a ponto de operar prodígios; no entanto, destituída da caridade para com Deus que se estende também ao próximo, a Sagrada Escritura afirma que esta fé de nada vale. "É como o bronze que soa, ou como o címbalo que tange" (I Cor. 13,1), diz S. Paulo na mesma passagem, isto é, algo que embora faça barulho ou mesmo que tenha uma sonoridade melodiosa que encante os ouvidos, seu conteúdo não condiz com o que aparenta, não passando de uma casca de metal.

Referências X. 8

(36) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 23 a.6.
(37) Idem, IIa IIae, Q. 24 a.1. (38) Idem, IIa IIae, Q.4 a.2. (39) Idem, IIa IIae, Q.24 a.1.
(40) Hugo de S. Vitor: De Sacramentis Fidei Christianae; L. II, p. XII, c. 9; PL 176, 535.
(41) S. Francisco de Assis: Regra Primitiva dos Frades Menores; C. 23; Madrid, BAC, 19XX; pg. 109.
(42) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.3 a.4.
(43) Idem, IIa IIae, Q.3 a.3.
(44) Hugo de S. Vitor: Summa Sententiarum; Tr. 1, c. 2; PL 176, 45.
(45) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 23

**a. 1.
(46) Idem, Ia
IIae, Q.110
a.1. (47)
Idem, Ia IIae,
Q.110 a.2.
(48) Idem,
loc. cit.. (49)
Idem, loc.
cit.. (50)
Idem, Ia IIae,
Q.110 a.1 sed
contra. (51)
Idem, Ia IIae,
Q.110 a.2 sed
contra. (52)
Idem, Ia IIae,
Q.110 a.3.
(53) Idem, Ia
IIae, Q.110
a.4. (54)
Idem, loc.
cit.. (55)
Idem, IIa IIae,
Q.24 a.2. (56)
Idem, loc.
cit..
(57) Embora
saibamos
que esta
passagem é
de S. Tomás
por a termos
lido vários
anos atrás,
não foi
possível, no
momento em
que era
redigido o
presente
trabalho,
localizar sua**

procedência.

9. Fé e contemplação.

A tradição cristã fala de um outro modo de contemplação cuja diferença para aquela que é descrita pelos filósofos pode, para alguns, parecer no início uma questão de sutilezas; mas à medida em que ela se aprofunda, a distinção torna-se cada vez mais evidente e inconfundível. Antes de serem semeadas, há muitas sementes que parecem praticamente idênticas; quando germinam, porém, ficam evidentes todas as diferenças que se escondiam em cada uma delas já desde o início.

Esta contemplação de que nos fala a tradição cristã é algo que pertence ao domínio da inteligência; à diferença da contemplação dos filósofos, porém, ela nasce da virtude da caridade. Apenas a caridade, porém, não poderia causá-la. Este modo de contemplação se inicia quando a uma fé firme, constante e pura se acrescenta uma caridade intensa; sua causa é mais a caridade do que a fé.

Da existência deste modo de contemplação temos os mais diversos testemunhos na tradição cristã.

No século V S. Diádoco de Fócia abre os seus Capítulos sobre a Perfeição Espiritual com a seguinte afirmação:

"Toda contemplação espiritual é precedida, como por condutores, pela fé, pela esperança e pela caridade, mas principalmente pela caridade.

De fato, a fé e a esperança nos ensinam

a desprezar as coisas que se vêem.

A caridade, com elas, une a alma às virtudes divinas, investigando por um certo sentido da mente as coisas que não podem ser vistas" (58).

Do mesmo modo, no prólogo do Cântico Espiritual, S. João da Cruz nos fala deste outro modo de contemplação que nasce da caridade:

"Embora falte a Vossa Reverência o exercício da Teologia Escolástica com que se entendem as verdades divinas, não lhe falta o da Mística, que se sabe por amor, e em que não somente se sabem, mas juntamente

se gostam" (59).

Nesta passagem, João da Cruz fala claramente de um conhecimento que é causado não pelo exercício da própria inteligência, como seria o caso da Teologia Escolástica, nem mesmo pelo exercício da fé, que também reside na inteligência, mas de algo que reside na vontade, que é o amor ou a caridade. Entretanto, em outro de seus escritos faz afirmações de que se depreende não ser suficiente apenas a caridade para produzir este modo de contemplação, sendo necessária também a fé; de fato, na Subida do Monte Carmelo ele repete sem cessar que a fé não é apenas um pressuposto da caridade, isto é, apenas um meio de se chegar à caridade, mas que também ela, isto é, a fé, juntamente com a caridade, e não apenas através dela, é um

"meio próximo e proporcionado para que a alma se una com Deus" (60).

A existência de um modo de contemplação que procede do amor é algo particularmente difícil de ser aceito por aqueles que se habituaram ao estudo e aprenderam a conhecer as coisas apenas através do exercício da inteligência. Quando o aceitam, porém, pode também acontecer de com isto passarem ao extremo oposto, isto é, o de buscarem um conhecimento que procede unicamente do amor; entretanto, se este fosse o caso, isto é, se a contemplação de que fala a tradição cristã não procedesse também de algum componente intelectivo importante, não haveria tão numerosas insistências no Evangelho a respeito da fé, mais até, provavelmente, do que a respeito da caridade, embora fique claro que a caridade é mais importante e que sem ela a fé é morta e de nada vale. Se a contemplação cristã proviesse apenas da caridade, e a fé fosse somente um pressuposto da caridade, teria bastado que o Cristo tivesse apenas mencionado a fé uma vez ou outra, sem

necessidade de insistir tanto e a todo momento no assunto. São Bernardo, monge cisterciense no século XII, também nos fala da contemplação que nasce da caridade ao escrever uma carta a Henrique Murdach, um professor que estava indeciso se ingressaria para o Mosteiro de Claraval. São Bernardo lhe faz ver o modo de vida que conduziam os monges em Claraval por contraposição à vida apenas de estudo que o professor conduzia na Inglaterra:

"Que importa",

diz S. Bernardo,

"que flutueis na oscilante corrente da fortuna, se não conseguis firmar o pé no rochedo?

Se tomásseis uma resolução definitiva, compreenderíeis o que está escrito:

`Os olhos não viram, ó Deus, além de Ti, que coisas preparastes para os que Te amam'.

I
Cor.
2,
9

Dizem-me que estudais os profetas; mas eu vos pergunto, julgais compreender realmente o que ledes? Em caso afirmativo, decerto não ignorais que quem desejar alcançar Cristo será melhor sucedido seguindo os seus passos do que lendo as seu respeito. Por que deveríeis procurar na página escrita a Palavra que agora se oferece à vossa contemplação visivelmente?

Se provásseis aos menos uma vez o belo

trigo com que o Senhor inundou Jerusalém, com que satisfação abandonaríeis então aos judeus amadores da escrita estas migalhas duras com que eles se contentam! Prouvera a Deus que fôsseis meu condiscípulo na escola do amor divino em que Jesus é o mestre! Com que agrado partilharia convosco o pão celestial que, ainda quente, fumegante e tenro do forno, Cristo oferece freqüentemente aos seus pobres! Acreditai em quem pode falar pela experiência. Há muito mais que gostaria de dizer-vos;

porém, como necessitais agora mais de preces do que de instrução, que o Senhor vos abra o coração na sua Lei e nos seus mandamentos e vos mande em paz. Adeus" (61).

Não muito diferente desta carta é o diálogo travado entre Cristo e o estudioso da Lei de Moisés quando da controvérsia sobre o mandamento da caridade. Basta para ver isto examinar mais atentamente o texto do Evangelho de S. Marcos.

Fizeram a Jesus uma pergunta a respeito da ressurreição dos mortos. Um dos escribas que havia ouvido a discussão, diz S. Marcos,

"reconheceu que Jesus respondera muito bem; aproximou-se, então, de Jesus, para submeter outra pergunta".

Mc.
12,
28

O estudioso da Lei de Moisés, portanto, não se aproximou de Jesus levianamente, levando-lhe uma pergunta para passar o tempo, como quando Pilatos perguntou ao Cristo o que era a verdade, e foi tratar de outros assuntos sem sequer esperar que Jesus respondesse (Jo. 18, 38). Ao contrário de Pilatos, foi o respeito motivado pelas respostas muito boas de Jesus que levou o estudioso a submeter-lhe a sua pergunta; nestas circunstâncias costumamos perguntar aquilo que, para a nossa alma, são as questões mais importantes e com que mais nos preocupamos.

Então o estudioso perguntou a Jesus:

"Qual é o primeiro de todos os mandamentos?"

Mc.
12,
28

Sendo este homem um estudioso da Lei de Moisés, esta pergunta tinha um sentido bem definido, que freqüentemente escapa ao leitor moderno do texto dos Evangelhos. O estudioso da Lei de Moisés, de fato, não está perguntando qual é o primeiro de todos os mandamentos possíveis, mas qual é o maior de todos os mandamentos mencionados nos cinco primeiros livros da Bíblia, isto é, Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio, conhecidos entre os rabinos judeus apenas como Torá, ou Lei, ou ainda Lei de Moisés. A Lei, para os judeus, não eram as tábuas dos dez mandamentos, mas todo o Pentatêuco, isto é, os cinco primeiros livros das Sagradas Escrituras. Ora, do texto do Pentatêuco podem ser extraídos

mais de seiscentos preceitos diversos. Moisés, porém, jamais tinha feito menção de qual fosse o maior de todos. O que o estudioso queria saber de Jesus era, então, qual entre aquela multidão de mais de seis centenas de preceitos dados por Moisés fosse o mais importante de todos, uma questão com que provavelmente ele deveria ter se ocupado durante anos de longas reflexões. Para a surpresa do estudioso, porém, Jesus, que sabia-se não ter sido um estudioso da Lei, não demorou sequer um instante para refletir antes de responder; ele afirmou que o maior de todos os preceitos era aquele que estava contido no capítulo seis verso quatro do Deuteronômio; não mencionou de fato a numeração de capítulo e versículo porque naquela época esta numeração não tinha ainda sido codificada, mas citou precisamente a passagem:

"O primeiro de todos os mandamentos é o seguinte:

`Ouve, Israel, o Senhor teu Deus é o único Deus, e amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma, com toda a tua mente, e com todas as tuas forças'.

Este é o primeiro mandamento".

Mc.
12,
30

A esta resposta Jesus acrescentou qual fosse o segundo mandamento, coisa que o estudioso da Lei não lhe tinha perguntado. Jesus encontrou o segundo maior de todos os mandamentos no livro do Levítico, c. 19, 18:

"O segundo mandamento é semelhante ao primeiro:

`Amarás o teu próximo como a ti mesmo'.

Não há nenhum mandamento maior do que estes dois",

Mc.
12,31

conclui Jesus.

Porém o mais extraordinário desta história é que ela não termina aqui. O estudioso da Lei, ouvindo esta resposta de Jesus, resolvendo um problema de Teologia Mosaica tão intrincado de um modo tão seguro e tão brilhante, ficou extremamente maravilhado. Provavelmente tratava-se de um judeu bastante sincero, não apenas ouvinte da Lei, mas também praticante da

mesma; anos de estudo e de virtude devem te-lo conduzido aos poucos, senão à mesma resposta que Jesus tinha dado, a alguma outra muito próxima da dele. Quando ouviu Jesus responder deste modo, após ter ouvido antes outras respostas bem dadas por Jesus a outros de seus colegas, deve ter sido tomado de um visível contentamento. Elogiou então a Jesus, não por adulação, mas com evidente sinceridade:

"Muito bem, mestre, disseste a verdade, porque um só é Deus e não há outro além dele, e amá-lo de todo coração, com toda a inteligência e com toda a força, e amar o próximo como a si mesmo é algo maior do que todos os holocaustos e todos os sacrifícios".

Mc. 12,32-33

Jesus, então, vendo o entusiasmo do comentário do estudioso,

percebendo que ele tinha assim respondido não para agradá-lo, mas porque de fato assim o havia entendido e já havia começado a entendê-lo antes mesmo do encontro que estava havendo entre ambos, deu-lhe esta outra impressionante resposta:

"Tu não estás longe do Reino de Deus".

Mc. 12,34

Ora, Jesus não era alguém de contradizer-se. Ele já havia afirmado no episódio de Marta e Maria que a contemplação era a "melhor parte, aquela que jamais nos será tirada, na verdade, a única coisa necessária" (Lc. 10, 38-42). No Sermão da Montanha ele tinha exortado os homens a "buscarem em primeiro lugar o Reino de Deus e a sua justiça, e todo o restante lhes seria acrescentado" (Mt. 6, 33). Agora ele dizia que o maior de todos os mandamentos era amar a Deus, e que aquele homem que tinha compreendido isso não estava "longe do Reino de Deus". Nestas três ocasiões, portanto, Jesus está se referindo a uma mesma realidade.

Referências X. 9

(58) S. Marcus Diadocus: Capita Centum de Perfectione Spirituali; C. I; PG 65, 1167.
(59) S. João da Cruz: Cântico Espiritual; Prólogo.
(60) Idem: Subida do Monte Carmelo; II, 9, 1.
(61) S. Bernardo de Claraval: Carta 106; PL 182, 241-2.

10. A contemplação e o Espírito Santo.

Há, pois, um outro modo de contemplação que está além daquele descrito pelos filósofos gregos que se produz quando à fé se une a caridade. Este modo de contemplação não se dá sem a fé, mas é mais produto da caridade.

Entretanto, examinadas mais atentamente, a Revelação e a Tradição cristã afirmam que do encontro da caridade com a fé se produz apenas um princípio deste outro modo de contemplação. À medida em que ela progride, surge um fato novo.

De fato, dizem as Escrituras,

"o caminho dos justos é como a luz da aurora, que vai clareando até o pleno dia".

Prov. 4, 18

Ora, quem somente conhecesse a noite e apenas tivesse visto a luz da Lua e das estrelas, ao ver surgir palidamente os primeiros brilhos da aurora, não poderia pensar que o Sol do pleno dia fosse tão brilhante. Assim também, seguindo um curso comparável à luz da aurora, para o justo que persevera em seu caminho chega o momento em que a caridade começa a operar

nele de um modo mais manifestamente excelente e intenso do que este supunha ser possível, mesmo levando em conta as possibilidades de crescimento próprio das virtudes e o auxílio da graça.

É assim que o justo passa aos poucos a se ver cada vez mais manifestamente conduzido, no operar da caridade, por um princípio de natureza superior. A diferença pode ser comparada ao calor produzido por um cobertor e o calor produzido por um incêndio, e com razão as Sagradas Escrituras comparam este modo de operação da caridade ao fogo. Este modo superior de operação da caridade é um dos temas fundamentais do Evangelho.

É a ele que Jesus se referia quando afirmou, no Evangelho de S. Lucas:

"Vim espalhar um fogo sobre a terra, e que mais desejo eu, senão que se ascenda?"

Lc. 12, 49

É a isto também que João Batista se referia, quando, como que resumindo em uma só frase os propósitos do Cristo que estava para vir, assim o anunciava:

"Quanto a mim",

dizia João Batista,

"eu vos batizo com água, para vos mover ao arrependimento; mas depois de mim vem alguém, que é maior do que eu, que vos (purificará) com o Espírito Santo e com fogo".

Mt. 3, 11

Para expressar não apenas a intensidade, mas também a superabundância da caridade que assim opera, Jesus em outra ocasião se utilizou de uma comparação com a água:

"Quem crer em mim",

disse Jesus,

"de seu seio correrão rios de água viva. Dizia isto Jesus do Espírito Santo, que haveriam de receber os que nele cressem".

Jo. 7, 7

Nesta passagem a Sagrada Escritura diz o Espírito Santo ser recebido porque se trata de uma caridade superabundante manifestamente acima da capacidade humana, mesmo contando com o auxílio da graça; algo assim não se pode dizer que proceda do próprio homem; ao contrário, advindo-lhe de fora, deve, portanto, ser dito recebido.

Diz ainda a Sagrada Escritura que quem é recebido é o Espírito Santo, uma das três pessoas da Santíssima Trindade, não porque seja o Espírito Santo, com exclusão das demais pessoas da Santíssima Trindade, que move a alma humana a uma vivência superior da caridade, mas porque se trata de um movimento produzido por Deus em nossa alma que desempenha um papel análogo ao do Espírito Santo na Trindade divina:

"Deve-se saber",

diz Tomás de Aquino,

"que as coisas que existem em nós se reduzem em Deus como em sua causa eficiente e exemplar; em sua causa eficiente, na medida em que pela virtude operativa divina algo é causado em nós; em sua causa exemplar, na medida em que aquilo que em nós provém de Deus é de algum modo algo que imita a Deus.

Ora, como a virtude do Pai, do Filho e do Espírito Santo é a mesma, assim como a mesma essência, é necessário que tudo o que Deus produz em nós seja, como de uma causa

eficiente, simultaneamente proveniente do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

O amor, porém, pelo qual nós amamos a Deus, é representativo próprio do Espírito Santo. Assim, a caridade que há em nós, ainda que seja efeito do Pai, do Filho e do Espírito Santo, todavia, por uma razão especial, é dita estar em nós pelo Espírito Santo" (62).

Conforme já vimos acima, a caridade, qualquer que seja seu grau de crescimento, só pode existir no homem infundida pela graça divina; por causa disso, é correto dizer que qualquer homem que ama a Deus pela caridade recebeu em sua alma ao Espírito Santo, conforme o faz S. Tomás de Aquino:

*"A caridade
não pode
existir
naturalmente
em nós,
nem ser
adquirida
pelas forças
naturais,
mas apenas
pela infusão
do Espírito
Santo" (63).*

No entanto, no melhor de suas passagens, a Sagrada Escritura e os primeiros santos padres reservavam a expressão do dom do Espírito Santo para designar aquela superabundância da caridade, manifestamente sobrehumana, que é infundida no homem além de todas as suas expectativas, quando ele se entrega "com todo o seu coração, com toda a sua alma, com todo o seu entendimento e com todas as suas forças" àquela contemplação que procede da fé e da caridade.

É assim, por exemplo, que Santo Antão, o iniciador da vida monástica no deserto do Egito nos séculos III e IV, se refere ao Espírito Santo em suas cartas:

*"Meus filhos,
tomai este
corpo de que
estais
revestidos,
fazei dele um
altar, e sobre
este altar
colocai os
vossos
pensamentos,
e sob o olhar
do Senhor
abandonai*

todo mau desígnio, elevai as mãos de vosso coração a Deus e pedi-lhe que vos conceda aquele grande fogo invisível que sobre vós descerá do Céu e consumirá o altar e suas oferendas.

Compreendei bem o que vos digo e vos declaro: se cada um de vós não chega a odiar o que é da ordem dos bens terrestres e a isso renunciar de todo coração, bem como a todas as coisas que daí dependem, se não chega a elevar as mãos e o coração ao

Céu para o Pai de todos nós, não é para si a salvação.

Mas se fazeis o que acabo de dizer, Deus vos enviará um fogo invisível, que consumirá vossas impurezas, e devolverá vosso espírito à sua pureza original.

O Espírito Santo habitará em vós, Jesus permanecerá junto de nós, e poderemos adorar a Deus como é devido" (64).

Do Espírito Santo disse também S. Diádoco, bispo de Fócia no século V:

"Uma é a caridade natural da alma, outra aquela que pelo Espírito Santo lhe é infundida.

Aquela que está em nós, quando queremos, se move com moderação pelo afeto de nossa vontade; por esta razão não é difícil para os espíritos malignos, a não ser que nos defendamos com fortaleza, que nos seduzam para os seus propósitos.

A divina, porém, incendeia de tal forma a alma à caridade

divina, que vence e une entre si, por uma infinita simplicidade e sinceridade do afeto, todas as partes e a faculdades da alma na bondade do desejo celeste.

A alma se torna uma fonte profunda de caridade e de alegria, como que grávida da graça celeste e da virtude do Espírito Santo" (65).

S. Diádoco distingue neste texto uma caridade que ele chama de natural de outra que é infundida pelo Espírito Santo. Esta distinção não significa que apenas a segunda seja sobrenatural, nem que a primeira não seja também infundida pelo Espírito Santo; na verdade, ambas são sobrenaturais e infundidas pelo Espírito Santo; entretanto, a segunda excede de tal maneira a primeira, tão manifestamente sobrenatural e infundida pelo Espírito Santo que ela é, que perto dela a primeira dá uma impressão de ser algo conatural ao homem, embora de fato não o seja.

Do mesmo modo, embora todos os que nasceram para a vida da graça pela caridade sejam filhos de Deus, pois pela graça já participam da natureza divina, as Sagradas Escrituras chamam de filhos de Deus de modo especial àqueles que receberam o Espírito Santo neste grau tão eminente; de fato, diz São Paulo na epístola aos Romanos que

"Todos aqueles que são conduzidos pelo Espírito de Deus, são filhos de Deus.

O próprio Espírito Santo atesta ao nosso espírito que somos filhos de Deus".

Rom. 8, 14-16

E o Evangelho de S. João diz que foi para isso que Jesus veio ao mundo:

"A quantos o receberam deu-lhes poder de se tornarem filhos de Deus, aos que crêem em seu nome, e que não pelo sangue nem pela vontade humana, mas de Deus nasceram.

De sua plenitude, todos nós recebemos, graça sobre graça".

Jo. 1, 12

Esta afirmação equivale à que faz S. Tomás de Aquino quando, respondendo à pergunta a respeito de em que consiste o Evangelho, ou a Nova Lei, responde que o Evangelho consiste, de um modo especial, na graça do Espírito Santo:

"Cada coisa parece ser aquilo que nela há de principal, conforme diz Aristóteles no IX livro da Ética.

Aquilo, porém, que é principalíssimo na Lei do Novo Testamento, e no qual consiste toda a sua virtude, é a graça do Espírito Santo, que nos é dada pela fé em Cristo.

Portanto, a Nova Lei é principalmente a própria graça do Espírito Santo, que é dada por Cristo aos fiéis.

Secundariamente, a Nova Lei consiste também nos preceitos escritos, que dispõem o homem para a graça do Espírito Santo, como são as coisas que são necessárias saber para manifestar a divindade e a

humanidade de Cristo, e as coisas que pertencem ao desprezo do mundo, através das quais o homem se torna capaz da graça do Espírito Santo.

De fato, o mundo, diz a Sagrada Escritura, isto é, aqueles que amam o mundo, não podem receber o Espírito Santo (Jo. 14, 17)" (66).

Dissemos anteriormente que a Sagrada Escritura descreve um outro modo de contemplação que está além daquele descrito pelos filósofos gregos, que é proveniente principalmente da caridade. Dissemos, ademais, que do encontro da caridade com a fé se produzia apenas um início deste outro modo de contemplação. Devemos agora dizer que é este modo supereminente de vivência da caridade que é a causa próxima desta outra contemplação, descrita pela ciência sagrada e que difere tão notavelmente daquela descrita pelos filósofos gregos.

De fato, no Evangelho de S. João, Jesus prometeu aos que seguissem os seus preceitos o conhecimento da verdade:

"Se permanecerdes nas minhas palavras",

diz Jesus,

"sereis verdadeiramente meus discípulos; conhecereis a verdade, e a verdade vos tornará livres".

Jo. 8, 31

Ora, a verdade é algo que pertence à inteligência, é algo que é objeto de contemplação.

Mais adiante, porém, ele diz que se os apóstolos o amassem, deveriam guardar os seus mandamentos, e com isto ele lhes mandaria o Espírito Santo, a quem aqui ele chama, porém, de Espírito da verdade:

"Se me amardes, guardareis os meus mandamentos; e eu pedirei ao Pai e Ele vos dará outro consolador, para estar convosco para sempre, o Espírito da verdade,

que o mundo não pode receber".

Jo. 14, 15-17

Portanto, o prêmio da prática dos mandamentos é a própria graça do Espírito Santo, que aqui recebe o nome de Espirito da verdade.

Mais adiante, Jesus volta a falar sobre o assunto e diz que chama ao Espírito Santo de Espírito da verdade porque ele ensinará a verdade aos apóstolos:

"Tenho ainda muitas coisas a dizer-vos, mas por agora não estais em condições de as compreender.

Quando, porém, ele vier, o Espírito da verdade, vos ensinará toda a verdade".

Jo.
16,
12-
13

O sentido de todas estas passagens é o seguinte: há uma verdade, capaz de produzir a libertação do homem, objeto de uma contemplação superior à descrita pelos filósofos, à qual somos introduzidos por um modo supereminente de vivência da caridade produzido em nós pela graça do Espírito Santo. Aqueles que se esforçam em seguir os mandamentos de Jesus recebem esta graça do Espírito Santo, vivem pelo Espírito e são por Ele introduzidos nesta verdade.

Desta verdade Jesus disse diante de Pilatos:

"Para isto
é que eu
nasci,
e para isto
é que vim
ao mundo:
para dar
testemunho
da
verdade".

Jo.
18,
37

Mas Pilatos não entendeu nada; não percebeu o alcance das palavras de Jesus; perguntou-lhe simplesmente:

"O que é a verdade?";

Jo. 18, 38

mas não esperou para ouvir a resposta. Feita a pergunta, dizem as Sagradas Escrituras, Pilatos "saíu novamente lá fora para falar aos judeus" (Jo. 18, 38). Na primeira epístola a Timóteo, S. Paulo também fala da verdade, afirmando que

"Deus quer que todos se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade".

I Tim. 2, 4

O sentido primário da palavra verdade nesta passagem, entretanto, não é inteiramente o mesmo que em Jo. 8. Por comparação com outros lugares paralelos das epístolas paulinas, S. Paulo parece querer se referir quando aqui fala da verdade ao conjunto dos ensinamentos da fé tais como eram aceitos pelos homens que, movidos pela graça, abraçavam o Cristianismo. A verdade admite estas nuances de significado, sendo este um caso de analogia idêntico ao da analogia do ser já descrita anteriormente neste trabalho. Não são significados inteiramente distintos, mas graus de uma mesma significação que uma idêntica palavra denota, que existem inclusive dentro

do próprio Evangelho de João. De fato, em Jo. 17 Jesus diz, orando ao Pai,

> ***"Manifestei teu nome aos que me deste, e eles guardaram a tua palavra.***
>
> ***Dei-lhes a tua palavra; santifica-os, (agora), na verdade.***
>
> ***A tua palavra é a verdade".***
>
> **Jo. 17: 6, 14, 17**

Nesta passagem a verdade é a pregação da fé que Jesus havia feito aos apóstolos. Dizendo ao Pai que havia dado aos apóstolos a "tua palavra", Jesus diz que a pregação da fé é a palavra do Pai. Mas ele também diz ao Pai:

*"Todas
as
minhas
coisas
são
tuas,
e todas
as tuas
coisas
são
minhas",*

**Jo.
17,
10.**

de modo que, segundo Jesus, a palavra do Pai é também a palavra do Filho.

Ora, em Jo. 8 lemos:

***"Dizendo Jesus
estas coisas,
muitos creram
nele.***

***Disse pois
Jesus aos que
creram nele:***

***Se
permanecerdes
na minha
palavra,
sereis
verdadeiramente
meus
discípulos,
e conhecereis a***

verdade,
e a verdade vos
tornará livres".

Jo.
8,
30-
31

Nesta outra passagem Jesus fala a pessoas que creram nele e que permanecem em sua palavra. Segundo Jo. 17, portanto, estas pessoas já deveriam possuir a verdade, pois ali se diz que a sua palavra é a verdade. Mas aqui, em Jo. 8, Jesus promete àqueles que permanecem na sua palavra que, se perseverarem, virão a conhecer a verdade no futuro, de onde que se deduz que Jesus toma, mesmo dentro do Evangelho de João, a mesma expressão em duas significações diferentes. Não são, entretanto, significações inteiramente distintas, pois a verdade que Jesus promete em Jo. 8 como coisa a ser conhecida não contém algo que já não estivesse contido na verdade de Jo. 17. É, porém, da verdade de Jo. 8 que Jesus afirma que tornará os homens livres, coisa apenas imperfeitamente insinuada no contexto de Jo. 17.

Assim, quando fala da verdade, e que Deus quer que todos os homens cheguem ao conhecimento da verdade, S. Paulo dá a entender ter em mente um modo de ser da verdade que é apenas em parte aquele de que fala Jo. 8. Isto, porém, não significa que as expressões de S. Paulo, que admitem como algo anterior e consumado a pregação do Evangelho, não suponham aquele significado mais profundo que pode ser percebido claramente quando Jesus, dialogando com uma samaritana, fêz afirmações muito semelhantes às de S. Paulo. Falamos de um diálogo havido entre Jesus e uma mulher samaritana descrito em Jo. 4, em que ambos estavam conversando a respeito da água de um poço que havia nas proximidades. Num certo momento do diálogo, porém, Jesus faz o seguinte comentário que contém afirmações quase idênticas às de S. Paulo, os termos, porém, sendo tomados segundo uma significação mais profunda:

"Todo aquele que bebe desta água de novo terá sede;

mas aquele que beber da água que eu lhe der nunca mais terá sede;

antes, a água que eu lhe der se tornará nele uma nascente de água jorrante até a vida eterna.

Aproxima-se a hora, ó mulher, e já estamos nela, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em Espírito e em verdade, porque é assim que

o Pai quer os seus adoradores.

Deus é espírito, e os que O adoram devem adorá-lo em Espírito e em verdade".

Jo. 4: 13-14, 23-24.

Não é outro o sentido deste diálogo e o de uma profecia de Jeremias em que, com séculos de antecedência, este profeta anunciou o estabelecimento da Nova Aliança que se faria por intermédio do Cristo:

"Eis que virão dias,

- palavra do Senhor -,

em que estreitarei uma nova aliança com a casa de Israel e com a casa de

Judá.

Esta será a aliança que estreitarei com Israel depois daqueles dias, diz o Senhor:

Porei minha lei nos seus corações, e a imprimirei nas suas mentes; eles me terão por Deus, e eu os terei por meu povo.

Não necessitarão mais estimular-se uns aos outros, dizendo:

`Conhecei o Senhor',

porque todos me reconhecerão, pequenos e grandes, diz o Senhor".

Jer. 31, 31-34

Quando, muito tempo depois, Jesus veio ao mundo e se iniciou o cumprimento desta profecia, João então pode testemunhar:

"Porque a Lei nos foi dada por Moisés, a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo".

Jo. 1, 17

Referências X. 10

(62) Summa contra Gentiles, IV, 21.
(63) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.24 a.2.
(64) Santo Antão: Epistola I ad Arsinoitas; PG 44, 985. Epistola V; PG 44, 995.
(65) S. Marcus Diadocus: Capita Centum de Perfectione Spirituali; C. 34; PG 65, 1178.
(66) Summa Theologiae, Ia IIae, Q.106 a.1.

11. As bem aventuranças e a contemplação.

Uma das passagens mais belas do Evangelho é, sem dúvida, o texto das bem aventuranças, reportado por S. Mateus:

***"Vendo Jesus
as multidões,
subiu ao monte
e sentou-se.***

***Rodearam-no
os discípulos,
e ele pôs-se a
ensiná-los,
dizendo:***

***Bem
aventurados os
pobres de
espírito,
porque deles é
o Reino dos
Céus.***

***Bem
aventurados os
mansos,
porque
possuirão a
terra.***

***Bem
aventurados os
que choram,
porque serão
consolados.***

***Bem
aventurados os
que tem fome e
sede de justiça,***

porque serão saciados.

Bem aventurados os misericordiosos, porque alcançarão misericórdia.

Bem aventurados os puros de coração, porque verão a Deus.

Bem aventurados os pacíficos, porque serão chamados filhos de Deus".

Mt. 5, 1-9

Estas sete bem aventuranças não são elogios dispostos ao acaso; ao contrário, pode-se facilmente ver que nelas foi descrito todo o itinerário da vida espiritual. As duas últimas bem aventuranças descrevem a vida contemplativa; nelas são descritos dois modos de contemplação. As três primeiras descrevem as disposições iniciais daqueles que hão de chegar à vida contemplativa.

O Reino dos Céus é daqueles que são pobres de espírito, diz a primeira bem aventurança. Acrescentando à palavra pobre a expressão de espírito, Jesus quer dizer com isto que não está

se referindo àquela pobreza constituída pela falta de posses materiais. Os bens materiais e o dinheiro são bens corporais, não são riquezas do espírito; o espírito é rico pelas virtudes e pelo conhecimento, coisas que, no mais das vezes, a maioria dos homens julga já possuí-los suficientemente e por isso mesmo não se preocupa em buscá-las.

Com as riquezas materiais costuma acontecer o contrário; a maioria dos homens, ainda que possua grandes fortunas, geralmente se julga ainda carente de bens materiais e procura avidamente obtê-los em maior abundância.Por mais pobres, porém, que sejam na alma, agem como se se julgassem suficientemente ricos de espírito.

Os pobres de espírito, portanto, aos quais a primeira bem aventurança promete o Reino dos Céus, são aqueles que se reconhecem como tais. Não podem ser aqueles que são apenas de fato pobres de espírito, pois a indigência de bens da alma é algo que, no dizer das Sagradas Escrituras, depois da queda do primeiro homem, se abateu sobre toda a humanidade:

"Todos pecaram",

diz a Sagrada Escritura,

***"e estão privados da glória de Deus;
não há quem entenda,
não há quem busque a Deus;
todos se transviaram,
todos se corromperam".***

**Rom.
3,
23;
3,
11-
12**

Apesar destas expressões se aplicarem a toda a humanidade, a maioria dos homens age como se elas se aplicassem apenas aos outros. Mas os pobres de espírito de que fala a primeira bem aventurança, à diferença da maioria dos homens, são aqueles que conseguem reconhecer-se a si próprios nestas palavras. São pessoas que sabem que não sabem e sabem que não são virtuosos, e que, ademais, não podem ser convencidos facilmente do contrário pelas ilusões de que o mundo está repleto. Neste sentido, a pobreza de espírito é a humildade diante da verdade. Desta humildade diz Hugo de S. Vitor que é

***"O princípio de
todo o
aprendizado" (67),***

e logo em seguida nos dá uma descrição de como é o homem que é humilde diante da verdade:

***"Não se
envergonha
de aprender
de ninguém;***

***não querendo
parecer sábio
antes do
tempo,
não se
envergonha
de aprender
dos demais o
que ignora;***

aprende de
todos de boa
vontade o que
desconhece;

torna-se mais
sábio do que
os outros,
querendo
aprender de
todos;

não despreza
nenhum
conhecimento,
nenhuma
escritura,
nenhuma lei,
se estiver à
disposição;

se, com isto,
nada lucrar,
também nada
terá perdido;

é humilde e
manso,
inteiramente
alheio aos
cuidados do
mundo
e às
tentações dos
prazeres,
solícito em
aprender de
boa vontade
de todos;

não presume
de sua

ciência,
não quer
parecer
douto,
mas deseja
vir a sê-lo;

busca os
ditos dos
sábios,
e tem
ardentemente
os seus
vultos
diante dos
olhos da
mente,
como um
espelho" (68).

Quem é assim, pode começar a buscar o Reino dos Céus; a primeira bem aventurança promete que o Reino dos Céus será deles.

Estas pessoas se posicionam diante da vida, das pessoas, do Universo e do próprio Evangelho, quando se lhes apresenta, como diante de um mistério; elas percebem que em todas as coisas está contido algo que está além da compreensão que elas podem ter. É a atitude oposta à da maioria das pessoas: todos sabem que não conhecem tudo o que há no mundo, não há quem seriamente afirme o contrário; mas a quase totalidade das pessoas agem como se desconhecessem apenas os detalhes e que a essência do Cosmos já tivesse sido perfeitamente bem compreendida por eles. É assim que se sentem capazes de julgar e opinar sobre tudo quanto se lhes apresenta, e, ao fazerem isso, embora admitam diante dos outros que se trata apenas de sua opinião pessoal e que os demais tenham o direito de divergir, diante de si mesmos estão convictos de que aquela é a verdade definitiva.

Os pobres de espírito não são assim; quando lêem aquela

passagem de Isaías que diz

"Os meus pensamentos não são os vossos pensamentos,

nem os vossos caminhos são os meus caminhos, diz o Senhor.

Quanto o céu sobe em elevação à terra, tanto elevam-se os meus caminhos acima dos vossos, e os meus pensamentos acima dos vossos",

Is. 55, 8-9

eles apreendem imediatamente o seu alcance, e que se trata de algo que se aplica a eles próprios, embora ainda não entendam do que se trate.

São pessoas, portanto, que desejam ardentemente aprender,

não os detalhes, mas as essências.

É assim que Santo Atanásio, o primeiro biógrafo de Santo Antão de quem já fizemos citação, descreve os seus primeiros passos de sua ascensão a Deus:

"Ele soube, ainda quando jovem, que havia na aldeia um ancião que desde a sua juventude levava na solidão uma vida de oração.

Quando Antão o viu, `teve zelo pelo bem', e se estabeleceu imediatamente na vizinhança da cidade. Desde então, quando ouvia que em alguma parte havia uma alma esforçada, ia, como sábia abelha, buscá-la, e não voltava sem havê-la visto. Só depois de haver recebido, por

assim dizer, provisão para a sua jornada de virtude, regressava.

Assim vivia Antão e era amado por todos.

Submetia-se com toda sinceridade aos homens piedosos que visitava, e se esforçava por aprender aquilo que em cada um avantajava em zelo e prática religiosa.

Observava a bondade de um, a seriedade de outro na oração; estudava a aprazível quietude de um e a afabilidade de outro; fixava sua atenção nas vigílias observadas por um e nos estudos de

outro; admirava um por sua paciência, e outro pelo jejuar e dormir no chão; considerava atentamente a humildade de um e a paciência e a abstinência de outro, e em uns e outros notava especialmente a devoção a Cristo e o amor que mutuamente se davam.

Então se apropriava do que havia obtido de cada um e dedicava todas as suas energias a realizar em si as virtudes dos outros.

Não tinha disputas com ninguém de sua idade, nem tampouco queria ser

inferior a eles no melhor; e ainda isto fazia de tal modo que ninguém se sentia ofendido, mas todos se alegravam com ele.

E assim todos os aldeões e os monges com os quais estava unido viram que classe de homem era ele e o chamavam de amigo de Deus, estimando-o como a filho ou irmão" (69).

Ao descrever deste modo o início da vida ascética de S. Antão, Santo Atanásio nada mais fêz do que descrever as disposições a que se refere a primeira das sete bem aventuranças e o princípio da vida espiritual; sem estas disposições não se pode chegar ao Reino de Deus, promessa da primeira bem aventurança.

Santo Agostinho interpretou a primeira bem aventurança como referindo-se à humildade. No Sermo Domini in Monte ele diz:

"O temor de Deus convém aos humildes, dos quais se diz: Bem aventurados os pobres de espírito".

Hugo de S. Vitor, nas Allegoriae Utriusque Testamenti, é do mesmo parecer:

"Bem aventurados os pobres de espírito, porque deles é o Reino dos Céus: há os que são ricos de espírito e há os que são pobres de espírito. Os ricos de espírito são os soberbos; os pobres de espírito, os humildes".

E também, no que diz respeito a S. Tomás de Aquino, encontramos na Summa Theologiae ele ter escrito que

"Pelo fato de que alguém tema perfeitamente a Deus, segue-se que não busque engrandecer-se a si próprio pela soberba, o que pertence à pobreza de espírito, segundo a qual pode entender-se a ausência de um espírito soberbo" (70).

A segunda bem aventurança é também uma das disposições iniciais para se chegar ao Reino de Deus. A ela se promete a posse da terra. A posse da terra é uma expressão típica da Lei de Moisés; no livro do Êxodo narra-se como Moisés havia libertado, com o auxílio divino, o povo judeu do cativeiro do Egito; a esta libertação seguiu-se uma longa peregrinação através do deserto do Sinai, durante a qual Moisés freqüentemente anunciava à multidão a posse de uma terra prometida por Deus, além do rio Jordão, para a qual dirigia o povo judeu. As coisas do Velho Testamento, porém, são símbolos das coisas do Novo, e a terra prometida de que fala Moisés é, na linguagem de Jesus, novamente um símbolo para o Reino dos Céus. A primeira bem aventurança era a humildade diante da verdade; a segunda bem aventurança, a dos mansos que possuirão a terra, é o respeito diante do próximo, seja ele quem for.

As pessoas mansas, de fato, são aquelas que não revidam as

ofensas; imaginam primeiro o que pode ter levado o pensamento dos outros à agressão. Seja o que os outros façam com elas, os mansos respeitam incondicionalmente as pessoas destes outros, ressaltando aquilo que nelas há de dignidade. Ainda que estes outros forem loucos, não desprezarão por isso de antemão o que disserem, mas examinarão antes o conteúdo do que dizem. Com isto estão em uma disposição excelente para aprenderem, porque freqüentemente a verdade surge pela primeira vez na vida dos homens revestida das roupagens mais estranhas, e por isso mesmo costuma ser desprezada de antemão pelos homens. Aquele que, por esta razão, não for movido de antemão pelo respeito irrestrito a todos os homens, muito provavelmente desprezará junto com os homens a quem tiver desprezado a possibilidade de entrar na terra prometida.

As pessoas que cumprem as disposições da primeira e da segunda bem aventuranças, quando se vêem diante do Evangelho, no qual, para um espírito sincero, a primeira coisa que nos atinge é sempre a parte moral, passam a chorar pelos pecados que cometeram em sua vida passada antes de terem conhecido os ensinamentos do Cristo. Choram e procuram emendar-se; com o passar do tempo, o esforço por se emendarem dos vícios vai-se tornando nelas o germe das primeiras virtudes. Cumpre-se com isto a terceira bem aventurança, que promete aos que choram que serão consolados; é uma promessa antecipada da graça do Espírito Santo que lhes será concedida nas últimas bem aventuranças, pois no Evangelho de S. João o Espírito Santo é chamado de Consolador (Jo. 14, 26; 15, 26).

Quando a virtude se torna no homem uma segunda natureza, vem a quarta bem aventurança, a da fome e sede de justiça. Justiça nesta passagem não significa aquela virtude específica de que falam Aristóteles e Tomás de Aquino nos seus tratados de Ética. Por justiça, na quarta bem aventurança, as Sagradas Escrituras designam a santidade, pois no Velho Testamento a expressão utilizada para designar os homens santos consiste em chamá-los de homens justos. Fome e sede de justiça, portanto, é a fome e sede de santidade. Ela surge quando os hábitos das virtudes se consolidam e despertam no homem uma inteligência mais clara e mais certa de que existe algo maior do que as próprias virtudes. Este algo maior do que as próprias virtudes, ademais, por efeito da própria prática das virtudes,

passa a ser apreendido não mais como um ideal distante, mas como um bem efetivamente possível ao homem. A partir daí o desejo deste bem deixa de ser um daqueles desejos remotos entre tantos outros para se transformar claramente na aspiração dominante do homem; ela se torna uma verdadeira fome e sede de santidade, e os que alcançam esta fome e sede de santidade amparados pelo lastro das três primeiras bem aventuranças, contam com a promessa do Evangelho de que, se perseverarem, serão saciados.

Na seqüência das bem aventuranças, conforme veremos, a sexta e a sétima descrevem a vida contemplativa.

Mas entre estas e a quarta há uma outra pela qual muitos freqüentemente não querem passar; é a quinta, a dos misericordiosos que alcançarão misericórdia. A misericórdia de que aqui se fala não é uma disposição a uma obra de misericórdia circunstancial, daquelas que todas as pessoas educadas fazem quando um aflito as procura e elas tentam consolá-lo. Tampouco se refere às pessoas que por terem muito dinheiro e serem criaturas de boa índole doam uma parte a obras de beneficiência; nem tampouco se trata daqueles que tem prazer em realizar certas obras de caridade e por isso dedicam algum tempo a elas. Trata- se, ao contrário, daqueles que compreenderam a desproporção entre as necessidades dos que precisam de auxílio e a pequenez dos seus problemas e, como que obrigados por este entendimento, não podem viver mais para aquilo que antes constituía a trama de suas vidas. É uma transição necessária à vida contemplativa, porque os problemas pessoais que afligem a maioria dos homens, mesmo daqueles que já choram pelos seus pecados, são problemas provenientes em quase sua totalidade da vida das paixões e da apreensão do individual e do particular que cai diretamente sob os sentidos. Quem vive de tais problemas, só por vivê-los, não vive pela inteligência, mas pelos sentidos. Já os problemas alheios, ainda que nos façam sofrer, nos fazem sofrer justamente quando eles nos obrigam a romper com uma vida construída sobre as paixões e as apreensões dos sentidos; eles só podem ser levados seriamente em consideração através dos óculos da razão e facilmente neles passamos do particular para o universal. Naqueles a quem a virtude obriga a se entregarem à misericórdia, portanto, a vida da inteligência vence a vida sensitiva e passional sobre que se inicia e se constrói toda vida

humana, trazendo gradativamente as diversas faculdades do homem à obediência e à docilidade para com a inteligência; os que assim se dedicam à misericórdia poderão depois se entregarem de corpo e alma à contemplação. Melhor ainda será se o exercício da misericórdia segue junto com o desenvolvimento da ciência moral, tal como, entre os gregos, se encontra nas Éticas de Aristóteles, ou como entre os judeus pode ser derivada da reflexão sobre a extensa Lei de Moisés, entre os judeus, ou ainda como se encontra na moral cristã.

Não faltam, porém, aqueles que supõem ser possível pular para as duas últimas bem aventuranças sem passar pela quinta. Deles pode-se dizer o que escreve um teólogo contemporâneo que se oculta sob o pseudônimo de Ardens, em um pequeno livro à primeira vista sem maiores pretensões:

***"As pessoas
deveriam
entender
bem,
que amar é
sempre o
sofrimento
de quem se
sacrifica.***

***Isto acontece
quando um
dia,
quem ama,
privando-se
de alguma
coisa,
e sofrendo
por isso,
a dá,
e a alegria de
dar
se torna
muito maior
do que o
sofrimento.***

Sinto que as pessoas, pensando nisso, tenham medo.

Parecem-me que não compreendem mais a misericórdia, e talvez ninguém lhes tenha, jamais, falado a respeito.

O seu amor não é mais um querer dar, mas um querer conservar para si.

Não é mais o verdadeiro amor.

O amor verdadeiro chama-se doação, viver totalmente para os outros.

A liberdade é fruto do amor verdadeiro.

A liberdade significa não mais possuir nada que se possa perder" (71).

Esta doutrina não é outra que a do próprio Jesus, de quem os Atos dos Apóstolos dizem que ele sempre ensinava que

"Dar é maior felicidade do que receber".

At. 20, 35

Não faltam também os que não negam a necessidade da quinta bem aventurança para se chegar à vida contemplativa, mas que supõem eles próprios já terem passado suficientemente por ela por tudo quanto já realizaram em suas vidas até aquele momento; movidos por razões como esta, pensam que nada mais justo seria para eles do que agora passarem ao repouso da contemplação das coisas de Deus.

É fácil, porém, perceber que aqueles que assim pensam estão imensamente longe do caminho das bem aventuranças evangélicas. As bem aventuranças não são estágios pelos quais devemos passar para, depois de acabados nossos períodos de estágio em cada uma, prosseguirmos adiante deixando as anteriores para trás. Ao contrário, as bem aventuranças são

cumulativas. Cada uma das seguintes não é algo que entra no lugar da anterior, substituindo-a, mas algo que se acrescenta às anteriores, fazendo com que as anteriores se aprofundem pelo acréscimo das seguintes. A misericórdia da quinta bem aventurança, portanto, é para sempre e sempre para mais, ou não é mais a quinta bem aventurança. Não é algo pelo qual temos que passar para depois podermos descansar na contemplação das coisas divinas; ao contrário, é algo que pela contemplação das coisas de Deus é levado a um extremo.

As implicações deste ensinamento são evidentes. Quem não quiser passar, e quem de fato não passar pela misericórdia, não será chamado à contemplação das coisas de Deus:

"Se alguém",

diz S. João,

"vê o seu irmão na necessidade e lhe fecha o coração, como permanecerá nele o amor de Deus?

Filhinhos, não amemos de palavras nem de língua, mas por ações e em verdade: nisto reconhecemos que somos da verdade".

I
Jo.
3,
17-
19

Ora, quem é que não vê os homens passando necessidades, muitas, maiores, e mais merecedoras de auxílio e ocupação do que qualquer problema pessoal próprio?

Se não os vê, é porque é cego; se é cego, os olhos da alma não se poderão abrir para a contemplação. Se não é cego, o que seus olhos vêem o obrigarão a uma reconstrução da própria vida dentro da bem aventurança da misericórdia, ou então as faculdades da alma não acompanharão a apreensão da inteligência. Seja qual for o caso, será um incapaz para a vida contemplativa.

O exercício da misericórdia é, assim, o gargalo que retém as pessoas que, em uma concepção errônea, buscam a santidade ignorando que a caridade, aquele amor que produz a contemplação, se estende também ao próximo. É destes que no Juízo Final Jesus diz:

"Eu estava com fome, e não me destes de comer.

Eu tive sede, e não me destes de beber.

Fui forasteiro, e não me recolhestes.

Estava nu,
e não me
vestistes.

Doente e
preso, e
não me
visitastes".

Mt.
25,
42-
3

Ouvindo isto, os homens, no juízo final, em vez de entenderem o que se lhes diz, ou mesmo de negarem que isto se lhes aplique, o que supõe o entendimento, são tomados de surpresa: Quando? perguntam eles.Não se lembram; não fazem idéia. De fato, passaram a vida com os olhos da inteligência fechados às evidências mais simples:

"Senhor,
quando é
que te
vimos
com fome
ou sede,
forasteiro
ou nu,
doente ou
preso, e
não te
servimos?"

Mt. 25, 44

Esta é a resposta de como quem diz: deve haver um engano; isto é impossível que tenha se verificado; nunca aconteceu tal coisa. Se tivesse acontecido, o teríamos visto; se o tivéssemos visto, teriamo-nos lembrado. Mas esta atitude de surpresa é a própria evidência de que passaram a vida como cegos, norteados apenas pelos sentidos e pelas paixões, incapazes de abrirem os olhos para a luz da inteligência e da graça.

Jesus ainda lhes explica:

"Em verdade eu vos digo, todas as vezes que o deixastes de fazer a um destes pequeninos, foi a mim que o deixastes de fazer".

Mt. 25, 45

Poder-se-ia perguntar: Mas se eles estavam cegos, não seriam inocentes? Como então estão sendo julgados? Perguntas deste tipo não são novas, nem as suas respostas. Alguns fariseus, ouvindo considerações semelhantes por parte de Jesus, já naquele tempo lhe haviam feito uma pergunta similar:

"Também nós estamos cegos?"

Jo. 9, 40

A isto Jesus lhes respondeu:

"Se fosseis cegos, não teríeis culpa; mas, como dizeis: `nós vemos!', vosso pecado permanece".

Jo. 9, 41

Que significa esta resposta? Significa que os cegos que não têm culpa são apenas aqueles que se enquadram dentro da primeira bem aventurança; estes, porém, não permanecem muito tempo em sua cegueira.

Jesus faz também outro comentário semelhante na Evangelho de S. Mateus:

"A vinda do Filho do Homem",

diz Jesus,

"será como nos tempos de Noé.

Pois nos dias antes do dilúvio todos comiam e bebiam, casavam-se e davam-se em casamento, até o dia em que Noé entrou na arca.

E eles nada perceberam até que veio o dilúvio e arrastou a todos.

Assim acontecerá também na vinda do

Filho do Homem".

Mt. 24, 37-39

O que chama a atenção nesta passagem é o estado de espírito com que Jesus descreve os homens que hão de comparecer no Juízo Final, o mesmo dos homens que foram tragados pelo dilúvio: eles nada perceberam. E nada percebiam porque se deixavam levar pelas suas paixões e pelos seus problemas pessoais. É exatamente assim que não se alcança a vida contemplativa e se acaba por perder a própria alma.

Muito diferente é a situação dos que percebem. À medida em que passam pelas bem aventuranças, passam também pela da misericórdia e alcançam as duas últimas, nas quais se encontram descritos dois modos de contemplação que se seguem um ao outro.

Na sexta bem aventurança lemos:

"Bem aventurados os puros de coração, porque verão a Deus".

Este é aquele início de contemplação que se produz quando à fé, que segundo S. Tomás de Aquino causa a pureza do coração, se une a caridade. Por este primeiro modo de contemplação o Espírito Santo costuma conduzir os homens antes de introduzí-los na última bem aventurança. Deste primeiro modo de contemplação nos fala S. Antão em suas

cartas, ao dizer:

"Oferecei-vos a Deus como vítimas muito puras, e fixai-o com o olhar, pois ninguém, como diz o Apóstolo, se não for puro, pode contemplar a Deus" (72).

O olhar de que S. Antão fala é o olhar da fé, pois ver sempre se refere a uma faculdade apreensiva, não podendo pois se tratar da vontade; não pode ser também a vista corporal, que não pode ver a Deus; resta, pois, que seja a inteligência, iluminada pela fé.

Porém é muito freqüente nas cartas de S.Antão que quando ele fala dos olhos, ele acrescente "os olhos do coração"; e quando ele fala dos ouvidos, ele também acrescente "os ouvidos do coração", de tal modo que, quando não o faz, possa-se subentender o restante da expressão. Pelo acréscimo dessa expressão deduz-se que S. Antão, portanto, não fala apenas da fé, mas da fé que opera pela caridade, pois, conforme uma expressão famosa de Ricardo de S. Vitor,

*"Ubi amor,
ibi
oculus" (73),*

o que significa: ali onde está o amor, lá se abrem os olhos, isto é, os olhos da contemplação, que se elevam a Deus.

Os que estão na sexta bem aventurança são, portanto, aqueles que pela virtude já se purificaram da vida dos sentidos e das paixões, os que podem dizer como São Paulo

"Embora em nós o homem exterior vá caminhando para a sua ruína, o homem interior se renova de dia a dia; não olhamos para as coisas que se vêem, mas para as que não se vêem",

II Cor. 4, 16-18

nos quais a fé já é suficientemente pura para causar uma

especial pureza do coração, e a caridade se une à fé fixando pelo amor os olhos de suas almas às coisas do alto.

É destes olhos que falava S. Antão quando dizia aos seus filhos espirituais:

"Não concedais, pois, caríssimos no Senhor, sono aos vossos olhos, nem deixeis que as vossas pálpebras dormitem; mas por causa daquele que vos visitou, convém que não cedais à fadiga do combate, até àquela hora em que vos possais oferecer a Deus como vítimas de uma grande pureza, pureza sem a qual não existe herança celeste" (74).

Que querem dizer estas palavras de S. Antão, senão exortar seus filhos espirituais a perseverarem na contemplação que nos descreve Jesus na sexta bem aventurança?

Se perseverarem, de fato, nesta contemplação, eles alcançarão a sétima bem aventurança, na qual se lê:

"Bem aventurados os pacíficos, porque serão chamados filhos de Deus".

São ditos pacíficos aqueles que são cheios de paz; ora, estes são aqueles que receberam o Espírito Santo, pois Jesus, logo após prometer a vinda do Espírito Santo, acrescentou aos apóstolos:

"Eu vos deixo a paz, eu vos dou a minha paz. Não é como o mundo a dá que eu vo-la dou".

Jo.
14,
27

A paz é, portanto, um efeito da graça do Espírito Santo sobre a alma. Não é, porém, o efeito principal. O efeito principal da graça do Espírito Santo é a caridade ou uma vivência supereminente da caridade. Todavia, Tomás de Aquino ensina que a paz é o efeito próprio da caridade (75), de onde que se pode inferir que o Espírito Santo, infundindo e movendo a caridade, produz na alma, por conseqüência, também a paz, tanto mais profunda quanto maior for a caridade.

Os pacíficos, diz a sétima bem aventurança, serão chamados filhos de Deus. Já vimos a este respeito que a Epístola aos Romanos afirma que são filhos de Deus todos aqueles que são movidos pelo Espírito de Deus (Rom. 8, 14). São filhos de Deus, portanto, todos aqueles que receberam o Espírito Santo.A sétima bem aventurança, porém, não se refere propriamente a estes; a sétima bem aventurança não se refere aos filhos de Deus, mas àqueles que serão chamados filhos de Deus, o que é uma significativa diferença.Serão chamados filhos de Deus aqueles que receberam tal plenitude do Espírito Santo que não só são filhos de Deus, como também esta condição se manifesta com tal evidência diante dos homens, que os próprios homens passam a chamá-los filhos de Deus.

A sétima bem aventurança se refere, portanto, àquela vivência supereminente da caridade a que já nos referimos anteriormente, infundida e movida pelo Espírito Santo. É o mesmo a que se refere Jesus logo após ter concluído o sermão das bem aventuranças, quando, como que se dirigindo aos homens que haveriam de passar por todas elas, lhes diz o seguinte:

"Vós sois a luz do mundo.

Não se acende uma lâmpada para colocá-la debaixo da mesa, mas sim sobre o candelabro, e assim ilumina a quantos estão na casa.

Brilhe do mesmo modo a vossa luz diante dos homens, a fim de que, vendo as vossas boas obras, glorifiquem vosso Pai que está nos céus".

Mt. 5, 14-16

É esta vivência supereminente da caridade infundida e movida pelo Espírito Santo a que se refere a sétima bem aventurança que introduz os homens naquela forma superior de contemplação pela qual se lhes manifesta a verdade e se tornam livres.

A sétima bem aventurança, portanto, diz respeito àquela mais elevada forma de contemplação de que falam as Sagradas Escrituras.

Referências X. 11

(67) Hugo de S.Vitor: De modo discendi et meditandi; PL 176, 877.
(68) Ibidem; loc. cit..
(69) S. Atanásio: Vida de Santo Antão; C. 3-4;
(70) Santo Agostinho: De Sermone Domini in Monte, L. I, C. 4, PL 34, 1234; Hugo de São Vitor: Allegoriae utriusque

Testamenti, N.T., L. II, C. 1; PL 175,763; Santo Tomás de Aquino: Summa Theologiae, IIa. IIae, Q.19 a.12.
(71) O título do livro onde se encontram tais pensamentos é ainda menos pretencioso. Cf.Ardens: Não me mate Mamãe; São Paulo, Ed. Regnum Dei, 1975.
(72) S.Antão: Carta III; conforme a tradução do Mosteiro da Virgem de Petrópolis, CIMBRA, 1986.
(73) Ricardo de S. Vitor: Benjamin Minor; C.13; PL 196,10.
(74) Santo Antão: Carta

IV; III-1; tradução do Mosteiro da Virgem de Petrópolis do texto francês dos monges de Mont des Cats; CIMBRA, 1986; cf.: Epistola II ad Arsinoitas, III-1; PG 44, 981-2.
(75) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 29 a.3.

12. Hugo de São Vitor e as Bem Aventuranças.

As bem aventuranças mencionadas por Jesus no Sermão da Montanha distinguem, portanto, todo o curso da vida espiritual:

"Ocorre com as bem aventuranças",

diz S. Gregório, bispo de Nissa no sec.V,

"algo semelhante àquilo que foi ensinado ao patriarca Jacó por meio da visão de uma escada que subindo da terra, alcançava as alturas do céu, e em cujo topo via-se a Deus. O mesmo agora nos ensina a doutrina das bem aventuranças, que levanta e conduz aqueles que por ela sobem ao entendimento de coisas sempre mais sublimes.

Sob as aparências de uma escada foi mostrado ao

santo patriarca aquela vida unida com a virtude, para que ele aprendesse, e ensinasse aos outros, que não pode subir até Deus senão aquele que tenha as vistas sempre voltadas para algo mais alto, e não se contente com as coisas que já fez ou em permanecer nas que já alcançou, considerando uma perda não buscar coisas mais altas; a altura das bem aventuranças umas para com as outras faz com que aqueles que já receberam algumas delas possam se aproximar de Deus, que é verdadeiramente feliz, constituído e estabelecido acima de toda bem aventurança" (76).

Uma doutrina essencialmente idêntica à contida nas bem aventuranças foi ensinada por Hugo de S. Vitor sob a forma de uma sucessão de três dias que distinguem o curso da vida

espiritual. Ela está contida no final do VII do Didascalicon, e ressalta de modo especial alguns dos pontos principais sobre os quais quisemos conduzir a exposição precedente; é também fundamento para entender o que se seguirá mais adiante:

"Temos",

diz Hugo de S. Vitor,

"três dias interiores pelos quais a nossa alma se ilumina.

Três são os dias da luz invisível, pelos quais se distingue o curso interior da vida espiritual. O primeiro dia é o temor, o segundo a verdade, o terceiro é a caridade.

O primeiro dia é o dia do temor; vem depois o outro dia, o dia da verdade. E dissemos que vem, não que o sucede, porque o

anterior não cessa; o mesmo ocorre com o terceiro dia, com o dia da caridade, pois vindo este, aos anteriores não expulsa.

Os homens compreendem, em primeiro lugar, terem caído sob o jugo do pecado quando começam a temer a Deus como juiz por reconhecerem suas iniquidades. Temê-lo já é conhecê-lo, porque de maneira alguma poderiam temê-lo se dEle nada conhecessem. Este conhecimento já é alguma luz; já é dia, mas não é dia claro, escurecido que está

pelas trevas do pecado.

Vem então o dia da verdade, que ilumina a claridade do dia anterior, e não tira o temor, mas o muda para melhor.

Mas esta claridade não será ainda pleno dia até que a caridade não se acrescente à verdade.

De fato, foi a própria verdade que disse:

`Muito tenho ainda para vos dizer, mas não o poderíeis compreender. Quando vier o Espírito da verdade, vos ensinará toda a verdade'.

**Jo.
14**

Assim, o dia da verdade clarifica o dia do temor; o dia da caridade clarifica o dia do temor e o dia da verdade; até que a caridade se torne perfeita e com isto toda a verdade seja perfeitamente manifestada" (77).

Observa-se neste texto como Hugo de S. Vitor afirma, em primeiro lugar, que os três dias da vida interior, que correspondem ao conjunto das sete bem aventuranças, são também de natureza cumulativa; não se extinguem uns aos outros em sua sucessão; ao contrário, se acumulam, o segundo aperfeiçoando o primeiro, em vez de extingui-lo, e o terceiro aperfeiçoando os dois primeiros, em vez de extingui-los.

Mas neste texto Hugo de S. Vitor distingue também dois modos de conhecimento, que se seguem ao dia do temor.Ao primeiro ele chama apenas de dia da verdade; diz, porém, que a claridade deste dia ainda não é perfeita.

Para que a claridade seja plena, diz Hugo, a caridade tem que se acrescentar à verdade. Isto não significa que os que viviam no dia da verdade não fossem movidos pela caridade; ao contrário, já os que viviam no dia do temor possuíam a caridade, pois viviam na graça; com mais razão aqueles que vivem o dia da verdade vivem também na caridade. Se, portanto, Hugo afirma que à verdade deve-se acrescentar a caridade, isto significa que ele está se referindo a uma caridade mais eminente do que as anteriores, tão eminente que se torna a nota manifestamente distintiva do terceiro dia, ao qual Hugo chama de dia do amor.

Somente quando a caridade se torna perfeita, continua Hugo, é que toda a verdade é perfeitamente manifestada.

Hugo de S. Vitor, portanto, está descrevendo uma forma mais perfeita de conhecimento que é alcançada no terceiro e último dia da vida espiritual, a qual provém da caridade. Esta caridade, segundo ele, provém do Espírito Santo, pois Hugo cita a passagem de São João na qual o Cristo diz que, quando viesse o Espírito da verdade, ensinaria toda a verdade. Este Espírito da verdade, diz Hugo, vem no terceiro dia, o dia do amor.

Referências X. 12

(76) S. Gregório Nisseno: De Beatitudinibus; C. 5; PG 44, 1247-9.
(77) Hugo de S. Vitor: Didascalicon; L.VII,C.26-7; PL 176, 835-838.

13. S. Tomás de Aquino e as Bem Aventuranças.

Ainda que tenhamos citado S. Gregório de Nissa e Hugo de S. Vitor, é, entretanto, em S. Tomás de Aquino onde podemos encontrar a interpretação mais profunda das bem aventuranças, principalmente das finais que se referem à contemplação. Para isto S. Tomás de Aquino lançou raízes profundas em uma passagem do livro de Isaías, o maior dos profetas do Antigo Testamento, que descreveu o Messias que haveria de vir como alguém repleto dos dons do Espírito Santo.

A passagem em que Isaías descreve o futuro Messias, o Cristo que haveria de vir seis séculos mais tarde, como alguém repleto do Espírito Santo, é a seguinte:

"Despontará um rebento da raiz de Jessé, e uma flor brotará de sua raiz.

Sobre ele repousará o espírito do Senhor,

espírito de sabedoria e entendimento,

espírito de conselho e fortaleza,

espírito de ciência e de piedade,

e estará ele repleto do espírito de temor do Senhor".

Isaias 11, 1-3

Jessé, citado no início desta profecia, era o pai de Davi, de cuja descendência nasceu Jesus. O profeta Isaías, embora antecedesse o Cristo de seis séculos, foi posterior a Davi por cerca de três séculos. O rebento e a flor que brotarão da raiz de Jessé, são, portanto, o próprio Jesus, que descendia da linhagem de Davi e, portanto, da raiz de Jessé.

Para entender o restante da profecia, na qual se diz que sobre o Cristo repousaria o espírito do Senhor, deve-se explicar, primeiramente, que segundo a doutrina cristã e o próprio S. Tomás de Aquino, o Cristo era verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Embora fosse uma só pessoa, isto é, a pessoa do Verbo de Deus ou a segunda pessoa da Santíssima Trindade, havia em Cristo duas naturezas perfeitas, a natureza divina e a natureza humana (78). Disto se segue que tudo aquilo que pertence à natureza humana era possuído por Cristo, assim como tudo aquilo que pertence à natureza divina. De onde que em Cristo havia, além da divindade, um corpo verdadeiro (79), e uma alma humana (80), dotada de inteligência humana (81). A divindade, portanto, não substituía no Cristo a alma humana, fazendo as suas vezes; se assim fosse, o Cristo não seria verdadeiro homem, pois a natureza humana é tal que é necessariamente dotada de uma alma intelectiva, e esta é o principal que há no homem. Cristo, portanto, além da inteligência divina, infinita por natureza, possuía também uma inteligência humana, finita, porém mais perfeita do que a de qualquer outra criatura (82); como conseqüência, possuía também duas vontades, uma divina e outra humana (83), ambas perfeitamente concordes entre si (84).

Segue-se ainda desta doutrina que o Cristo possuía em sua alma humana a mesma graça que é concedida por Deus aos homens, possuída, porém, em sua plenitude (85); podia, portanto, pelo mesma razão, receber o Espírito Santo e ser movido perfeitissimamente por Ele (86). A Sagrada Escritura afirma isto não apenas porque assim foi profetizado por Isaías, mas porque assim também o Evangelho de São Lucas, por exemplo, descreve o Cristo:

"Então Jesus, cheio do Espírito Santo, retirou-se do Jordão, e foi conduzido pelo Espírito ao deserto, onde esteve durante quarenta dias, sendo tentado pelo demônio".

Luc. 4, 1-2

Assim, quando Isaías profetizou e descreveu o Espírito Santo de que estava repleto a alma de Cristo, estava descrevendo, na realidade, a plenitude da graça do Espírito Santo que pode ser

recebida pela natureza humana, recebida de fato pelo Cristo. Os diversos espíritos de que fala Isaías, o espírito de sabedoria e inteligência, o de conselho e fortaleza, o de ciência e piedade, e o de temor do Senhor, são os diversos modos pelos quais o Espírito Santo move a alma humana, aos quais correspondem certos hábitos infundidos por Deus na alma humana, que a tradição cristã passou a denominar de dons do Espírito Santo, pelos quais o homem se dispõe a seguir com docilidade os movimentos do Espírito Santo.

Muitos dos primeiros santos padres do Cristianismo, assim como o próprio Novo Testamento, costumavam o mais das vezes chamar a todos os dons do Espírito Santo apenas de Espírito Santo; disto já demos um exemplo poucas linhas atrás na passagem de Lucas em que o evangelista narra Jesus cheio do Espírito Santo ser conduzido por ele ao deserto; já tínhamos citado também algumas passagens das cartas de Santo Antão em que ele se refere apenas ao Espírito Santo como

"aquele fogo invisível que consome nossas impurezas e devolve nosso espírito à sua pureza original",

ou ainda

"aquele grande fogo invisível que desce sobre nós vindo do Céu";

e também à passagem de S. Diádoco, em que ele nos fala dos dons do Espírito Santo apenas como

"aquele incêndio que nos move à caridade divina".

Santo Tomás de Aquino também assim às vezes procede, referindo-se apenas ao Espírito Santo ou à graça do Espírito Santo. Mas em muitas outras passagens de seus escritos, apoiando-se como em sua raiz nesta profecia de Isaías e seguindo uma outra linha de argumentação que daí derivou desenvolvida principalmente pelos teólogos da Idade Média, desdobra a graça do Espírito Santo nos sete dons de que fala Isaías.

São quatro os lugares em que S. Tomás de Aquino trata dos dons do Espírito Santo.

Tratou primeiramente deles no Comentário ao Livro de Isaías, quando no capítulo 11 aborda a profecia que já citamos.

Depois tratou deles novamente no Comentário ao Terceiro Livro das Sentenças de Pedro Lombardo, um teólogo famoso da Idade

Média, ex aluno de Hugo de S. Vitor, para quem tinha sido encaminhado por intermédio de S. Bernardo; na distinção 34 do Terceiro Livro das Sentenças Pedro Lombardo tratava dos dons do Espírito Santo em geral e do dom de temor em particular, e na distinção 35 do mesmo livro analisava mais cuidadosamente os de sabedoria, entendimento e ciência.

Tratou também S. Tomás de Aquino dos dons do Espírito Santo na Prima Secundae da Summa Theologiae, próximo ao fim de sua carreira docente. Nesta Prima Secundae da Summa S. Tomás fala dos dons do Espírito Santo naquilo que eles tem de comum entre si.

Finalmente, na Secunda Secundae da Summa, em que sua doutrina sobre o assunto alcança a maior profundidade, Tomás trata de cada um destes dons em separado.

Os dons do Espírito Santo, dizia já S. Tomás de Aquino no Comentário a Isaías, não são virtudes:

"são hábitos mais elevados, dados por Deus para auxílio das virtudes, aos quais chamamos de dons porque excedem o modo da operação humana" (87).

Os dons do Espírito Santo, pois, não são virtudes; tal como as virtudes, são também hábitos, mas são hábitos mais elevados do que as virtudes. Em que precisamente diferem, porém, os dons das virtudes, S. Tomás o explicou com toda a precisão na Summa Theologiae:

"Para distinguir os dons das virtudes, devemos seguir o modo de falar das Sagradas Escrituras, que deles nos fala não pelo nome de dons, mas pelo nome de espíritos, conforme disse Isaías:

`Repousará sobre ele o espírito de sabedoria e de entendimento'.

Por estas palavras dá-se a entender manifestamente que os sete dons são enumerados na medida em que estão em nós por inspiração divina. Ora, inspiração significa um certo movimento proveniente do que é externo.

Deve-se considerar, pois, que há no homem dois princípios moventes: o primeiro é interior, isto é, a razão; o segundo é exterior, e é Deus.

Tudo, porém, que é movido, deve ser proporcionado ao motor; e a disposição pela qual o móvel se dispõe a ser bem movido pelo motor é a perfeição do móvel.

Quanto mais elevado for o movente, portanto, tanto mais será necessário que o móvel lhe seja proporcionado por uma disposição mais perfeita, assim como vemos que o discípulo deve ser mais

perfeitamente disposto para que possa entender uma doutrina mais elevada do mestre.

Ora, é manifesto que as virtudes humanas aperfeiçoam o homem na medida em que ele, por natureza, é movido pela razão àquilo que age, tanto interiormente como exteriormente.

É necessário, portanto, que haja perfeições mais altas no homem segundo as quais haja nele disposições a ser movido divinamente.

Estas perfeições são chamadas de dons, não apenas porque são infundidos no homem por Deus, mas

também porque, por meio deles, o homem se dispõe a tornar-se prontamente móvel pela inspiração divina, (e por isto são chamados também de espíritos).

Por isto é que se diz que os dons aperfeiçoam o homem para atos mais elevados do que os atos das virtudes" (89).

"Os dons do Espírito Santo são, portanto, perfeições do homem pelas quais o homem é disposto a seguir bem o instinto do Espírito Santo.

As virtudes morais são hábitos que aperfeiçoam as potências apetitivas na

medida em que elas participam de algum modo da razão, por ser-lhes natural serem movidas pelo império da razão.

Portanto, os dons do Espírito Santo estão para o homem por comparação ao Espírito Santo assim como as virtudes morais estão para com as potências apetitivas por comparação à razão.

As virtudes morais são hábitos pelos quais as potências apetitivas se dispõem à pronta obediência da razão; os dons do Espírito Santo são hábitos pelos quais o homem é aperfeiçoado para

prontamente obedecer ao Espírito Santo" (90).

Ora, ocorre que a palavra latina para bem aventurança é beatitudo, o que significa felicidade; de onde que a tradução mais literal das bem aventuranças seria:"Felizes os pobres de espírito, felizes os mansos, felizes os que choram, etc.".

Mas, diz Tomás de Aquino, segundo Aristóteles a felicidade nada mais é do que a operação segundo a virtude (91); ora, estas operações são justamente as que se seguem aos dons do Espírito Santo, infundidos por Deus no homem para auxiliar o modo humano imperfeito da operação das virtudes; portanto, conclui Tomás,

"a operação procedente da virtude, aperfeiçoada pelos dons do Espírito Santo, é corretamente chamada de bem aventurança" (92),

seguindo-se daí que as bem aventuranças enumeradas por Cristo são, na verdade, operações perfeitíssimas,

"que excedem o modo da operação humana" (93),

produzidos por inspiração do Espírito Santo no homem tornado capaz de segui-la pelos hábitos dos dons do Espírito Santo.

A cada bem aventurança, pois, S. Tomás de Aquino associa um dom do Espírito Santo; e desta relação entre uma coisa e outra surgiu talvez a mais clara das interpretações das bem aventuranças que já se conseguiu até hoje.

À primeira das bem aventuranças, a dos pobres em espírito, S. Tomás de Aquino associa o dom do temor do Senhor; começando por aí, alcança as duas últimas bem aventuranças, as que aqui nos interessam particularmente, às quais ele associa os dons mais elevados, o dom de entendimento e de sabedoria. Ele afirma que as duas últimas bem aventuranças se referem à vida contemplativa (94) e à sexta, a dos puros de coração que verão a Deus, associa o dom de entendimento (95); à sétima, a dos pacíficos que serão chamados filhos de Deus, associa o dom de sabedoria (96). A descrição que ele faz, portanto, dos modos diversos de ação do Espírito Santo na alma que correspondem aos dons de entendimento e de sabedoria, corresponde à diferença dos modos de contemplação referentes à sexta e à sétima bem aventurança.

Vamos, a seguir, tratar de cada um deles em separado.

Referências X. 13

(78) Summa Theologiae, IIIa,.Q.2 a.2; IIIa, Q.2 a.4. (79) Idem, IIIa, Q.5 a.1. (80) Idem, IIIa, Q.5 a.3. (81) Idem, IIIa, Q.5 a.4. (82) Idem, IIIa, Q.10 a.4. (83) Idem, IIIa, Q.18

a.1. (84) Idem, IIIa, Q.18 a.6. (85) Idem, IIIa, Q.7, a.9. (86) Idem, IIIa, Q.7 a.5. (87) In Isaiam Prophetam Expositio, C. 11. (89) Summa Theologiae, Ia IIae, Q.68 a.1. (90) Idem, Ia IIae, Q.68 a.3. (91) In Isaiam Prophetam Expositio, C. 11. (92) Idem, loc. cit.. (93) Idem, loc. cit.. (94) Summa Theologiae, Ia IIae, Q.69 a.3. (95) Idem, IIa IIae, Q.8 a.7. (96) Idem, IIa IIae, Q.45 a.6.

14. O dom de entendimento e a sexta bem aventurança.

S. Tomás de Aquino afirma que pelo dom de entendimento o Espírito Santo age sobre a inteligência, aperfeiçoando a fé:

"A fé, segundo sua disposição, é imperfeita naquilo que possui, pois é enigmática. Este defeito é removido pelo dom de inteligência, que faz de algum modo intuir de modo límpido e claro as coisas que são da fé" (97).

Na Summa Theologiae, S. Tomás também afirma que pelo dom de entendimento o Espírito Santo age sobre a inteligência:

"Os dons do Espírito Santo aperfeiçoam a alma na medida em que a tornam bem movível pelo Espírito Santo.

O dom de entendimento põe na alma uma luz intelectiva da graça pela qual a inteligência humana é bem movível pelo Espírito Santo" (98).

Ele explica do seguinte modo como O Espírito Santo atua na inteligência através do dom de entendimento:

"O nome entendimento implica um conhecimento íntimo; entendimento, de fato, vem de inteligir, que significa ler dentro (em latim, `intus legere'). Isto fica manifesto considerando a

diferença entre a inteligência e os sentidos; o conhecimento dos sentidos se ocupa das qualidades sensíveis exteriores, mas o conhecimento da inteligência penetra até à essência da coisa, pois, conforme diz Aristóteles no De Anima, o objeto da inteligência é a essência.

Há, porém, muitos gêneros de coisas escondidas no interior, para o conhecimento das quais o homem deve penetrar em seu interior. De fato, debaixo dos acidentes está escondida a natureza substancial das coisas; debaixo das semelhanças e das figuras esconde-se a verdade que é figurada; as coisas inteligíveis são interiores em relação às coisas sensíveis que são externamente apreendidas pelos

sentidos; e nas causas se escondem os efeitos e vice versa.

De onde que o entendimento pode se dizer de todas estas coisas.

Porém, como o conhecimento do homem se inicia pelo sentido, é manifesto que quanto a luz da inteligência é mais forte, tanto mais intimamente pode penetrar.

Ora, a luz natural de nossa inteligência possui uma virtude finita; de onde que pode alcançar apenas até um determinado ponto.

Necessita, portanto, de uma luz sobrenatural para penetrar mais profundamente no conhecimento das coisas que pela luz natural não pode conhecer. Esta luz

sobrenatural dada ao homem é chamada de dom de entendimento" (99).

Trata-se, portanto, de um modo de agir do Espírito Santo sobre a alma em que ele atua diretamente sobre a inteligência; tal ação, entretanto, não se dá sem a caridade, pois, como diz também S. Tomás:

"Assim como as potências apetitivas se dispõem pelas virtudes morais à obediência da razão, assim as potências da alma se dispõem pelos dons à obediência dos movimentos do Espírito Santo.

Ora, o Espírito Santo habita em nós pela caridade, conforme diz S.

Paulo:

`O amor de Deus se encontra difundido nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado'.

Rom. 5,5

Do mesmo modo, a razão à qual as virtudes morais obedecem se encontra em nós pela prudência.

De onde que, assim como as virtudes morais estão todas conexas entre si na alma pela prudência, assim também os dons do Espírito Santo estão conexos entre si pela

caridade, de modo que, quem quer que tenha a caridade, possui os dons do Espírito Santo; e também nenhum dos dons do Espírito Santo pode ser possuído sem a caridade" (100).

Deste modo, segundo S. Tomás, assim que o homem começa a viver pela caridade, já possui, ainda que em grau pequeno, todos os sete dons do Espírito Santo. À medida em que vai crescendo em graça e amor, vão se manifestando mais pronunciadamente os vários dons do Espírito Santo, em uma certa ordem, segundo se deduz de sua associação com as bem aventuranças, de tal modo que o seguinte aperfeiçoa todos os anteriores. A contemplação se inicia no homem como uma manifestação mais pronunciada do dom de entendimento, pelo qual o Espírito Santo, não sem a caridade, atua diretamente na inteligência do homem. Quando isto ocorre realiza-se a sexta bem aventurança, na qual, perseverando o homem na fé e na caridade, se prenuncia a seguinte:

"Na sexta bem aventurança",

diz Tomás de Aquino,

"tal como em todas as demais, encontram-se duas coisas, isto é, a pureza do coração e a visão de Deus.

Ambas pertencem ao dom de entendimento.

Há, de fato, duas purezas.

A primeira é um preâmbulo e uma disposição à visão de Deus; consiste na purificação das afeições desordenadas que se realiza pelas virtudes e pelos dons do Espírito Santo que se referem às potências apetitivas. Existe ainda outra pureza que, em relação à visão de Deus, é como que completiva; é a pureza da própria mente purificada dos fantasmas da imaginação, de modo que as coisas que nos são propostas de Deus não sejam tomadas por modo dos fantasmas

corporais, nem segundo os erros dos hereges.

É esta segunda pureza a produzida pelo dom de entendimento.

A visão de Deus, imperfeita nesta vida, também é produto do dom de entendimento. De fato, tanto mais perfeitamente nesta vida conhecemos a Deus quanto mais inteligimos exceder Ele tudo o que pode ser compreendido pelo intelecto; ora, isto é algo que pertence também ao dom de entendimento" (101).

Referências X. 14

(97) In Isaiam Prophetam Expositio; C. 11.
(98) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.8 a.5.
(99) Idem, Q.8 a.1.

**(100) Idem,
Ia IIae,
Q.68 a.5.
(101) Idem,
Q.8 a.7.**

15. O dom de sabedoria e a sétima bem aventurança.

Segundo se encontra nas obras de Aristóteles e segundo o modo comum de entender dos homens em todos os tempos, sabedoria é um conhecimento, não um conhecimento qualquer, mas o mais elevado conhecimento possível. É a ela também que se associam as formas mais elevadas de contemplação; de onde que, pelo dom de sabedoria, o Espírito Santo nos move ao mais elevado conhecimento possível ao homem e à mais elevada forma de vida contemplativa que o homem pode alcançar.

É assim que S. Tomás descreve o que seja o dom de sabedoria:

"Segundo diz o Filósofo no princípio da Metafísica, pertence ao sábio a consideração da mais alta de todas as causas, pelo qual pode julgar de modo certíssimo de todas as coisas, e segundo a qual pode ordenar a tudo.

Aquele, pois, que conhece a mais elevada de

todas as causas, que é Deus, é dito sábio na medida em que, pelas regras divinas, pode julgar e ordenar a tudo.

Este julgamento se segue ao homem pelo Espírito Santo, segundo diz a Epístola aos Coríntios:

`O homem espiritual julga a todas as coisas',

I Cor. 2, 15

e também:

`O Espírito sonda a todas as coisas, até mesmo as profundidades de Deus'.

I Cor. 2, 10

De onde que esta sabedoria é dom do Espírito Santo" (102).

Ocorre, porém, que na Santíssima Trindade, a segunda pessoa, que é o Filho, é dita sabedoria de Deus:

"O Filho de Deus é o Verbo e a concepção de Deus que intelige a si próprio.

Deus, porém, não

conhece a si mesmo mediante alguma espécie inteligível, mas mediante sua própria essência, porque o seu próprio inteligir é a sua própria essência; portanto, a sabedoria de Deus não pode ser nEle um hábito, mas a própria essência divina.

Segue-se, portanto, que o Verbo de Deus, (que também é Deus), seja dito a sabedoria gerada de Deus,

conforme as palavras do apóstolo que chama a Cristo de Sabedoria de Deus (I Cor. 24)" (103).

Portanto, aqueles que recebem o dom de sabedoria mediante o Espírito Santo, diz S. Tomás de Aquino, são de modo próprio ditos filhos de Deus, conforme afirma a sétima bem aventurança:

"São ditos filhos de Deus na medida em que participam da semelhança do Filho de Deus unigênito e natural, segundo a palavra do Apóstolo:

`Na sua presciência os predestinou para serem conformes à imagem

do seu Filho',

Rom. 8, 29

o qual é",

diz Tomás de Aquino,

"a Sabedoria gerada. Por isso, ao receber o dom de sabedoria, o homem alcança a filiação divina" (104).

No Comentário ao Livro das Sentenças S. Tomás faz uma afirmação genérica a respeito dos dons do Espírito Santo que vale de modo especial para o dom da sabedoria, o qual, além de ser o mais elevado de todos os dons, quando principia a operar de modo mais manifesto no homem, todos os demais alcançam também a sua excelência; esta passagem apresenta muita semelhança com a anterior, na qual Tomás fala que, pelo dom da sabedoria, o homem alcança a filiação divina:

"Como os dons do Espírito Santo se destinam a operar acima do modo humano, é necessário que suas operações sejam medidas de acordo com outra regra além da regra da virtude humana. Esta regra é a própria divindade participada pelo homem ao seu modo, de maneira que o homem opere já não mais humanamente, mas como que tornado Deus por participação" (105).

No mesmo Comentário às Sentenças S. Tomás afirma que ao dom de sabedoria corresponde um modo de contemplação mais sublime do que o produzido pelo dom de entendimento:

"De fato, o dom de sabedoria produz uma contemplação deiforme, e de certo modo explícita, dos artigos que a fé contém de certo modo envolvida sob um modo

humano" (106).

Porém, ao mesmo tempo, S. Tomás afirma que pelo dom de sabedoria o Espírito Santo produz esta contemplação deiforme não agindo sobre a inteligência, mas agindo sobre a caridade, sobre elevando o seu modo próprio de amar a Deus:

"Conforme explicamos, a sabedoria importa numa certa retidão de julgamento segundo as razões divinas.

Ora, a retidão do julgamento pode ocorrer de duas maneiras.

De um primeiro modo, segundo o perfeito uso da razão; de outro modo, por causa de uma certa conaturalidade às coisas às quais deve julgar.

Assim, julga corretamente das coisas que

pertencem à castidade aquele que conhece a ciência moral; mas por uma certa conaturalidade às mesmas julga também aquele que possui o hábito da castidade.

Do mesmo modo, acerca das coisas divinas, o julgamento correto por meio da investigação da razão pertence à sabedoria que é virtude intelectual; mas possuir o correto julgamento das mesmas segundo uma certa conaturalidade pertence à sabedoria na medida em que é dom do Espírito Santo. É assim que Dionísio

Areopagita afirma, no Livro dos Nomes Divinos, que Hieroteu é perfeito nas coisas divinas não apenas por tê-las aprendido, mas também por tê-las padecido.

Ora, este padecimento ou conaturalidade às coisas divinas se realiza pela caridade, que nos une a Deus, segundo a sentença do Apóstolo:

`Aquele que se une ao Senhor, constitui, com Ele, um só espírito'.

I Cor. 6, 17

Assim, portanto, a sabedoria que é dom do Espírito Santo possui sua causa na vontade, isto é, na caridade, embora sua essência esteja no intelecto" (107).

A mesma coisa Tomás já dizia no Comentário ao Livro das Sentenças:

"Assim como foi dito, o dom de sabedoria possui uma eminência de conhecimento por uma certa união às coisas divinas, às quais não nos unimos a não ser pelo amor, de tal modo que aquele que adere a Deus se torne um só espírito com Ele, conforme diz o Apóstolo na primeira Epístola aos Corintios 6, 17. De onde que o Senhor, em Jo. 15, 15, diz ter revelado os segredos do Pai aos discípulos porque eram eles

amigos. E por isso o dom de sabedoria pressupõe o amor como um princípio, de tal modo que reside no afeto, embora quanto à essência esteja no conhecimento" (108).

Desta maneira vemos que encontra-se descrita nas obras de S. Tomás de Aquino uma forma superior de contemplação, à qual ele chama de "deiforme", que "possui uma eminência de conhecimento pela união do homem às coisas divinas que se produz pelo amor", "pela qual o homem opera como que feito Deus por participação", e também "pela qual o homem alcança a filiação divina", e que, embora esteja na inteligência, procede em sua causa não do próprio trabalho da inteligência, mas inteiramente da caridade movida pelo Espírito Santo, "para além do modo humano".

É a este modo de contemplação que se refere propriamente Isaías quando, conforme uma citação já anteriormente feita, diz

"Buscai o Senhor, enquanto Ele se deixa encontrar; invocai-O, enquanto Ele está perto.

Afaste-se o ímpio de seus caminhos, e o iníquo de seus pensamentos, e volte ao

***Senhor,
e Ele se
compadecerá
dele,
e ao nosso
Deus,
pois é
generoso no
perdoar.***

***Porque os
meus
pensamentos
não são os
vossos
pensamentos;***

***nem os
vossos
caminhos
são os meus
caminhos,***

diz o Senhor.

***Quanto o céu
supera em
elevação a
terra,
tanto se
elevam os
meus
caminhos
acima dos
vossos,
e os meus
pensamentos
acima dos
vossos".***

Isaias
55, 6-
9

Trata-se, efetivamente, de um modo de conhecimento que supera muitíssimo o comum modo de conhecimento dos homens, cuja possibilidade só com imensa dificuldade pode por eles ser avaliada; de fato, ele procede, e por isto mesmo, está além, de uma vivência tão eminente da caridade que, já em si mesma, só muito dificilmente pode ser concebida pelos homens. Esta contemplação de que fala S. Tomás de Aquino é aquela a que o Cristo se referia quando falava da verdade (Jo. 8, 31).

Antes de explicarmos mais claramente o que isto significa, cabe fazer uma pergunta: por que existe este modo de conhecimento? Isto é, quais são os seus pressupostos metafísicos últimos, tais como no capítulo VIII deste trabalho expusemos os pressupostos metafísicos da contemplação descrita nos Comentários a Aristóteles? Pensamos que, para a pura filosofia, as raízes profundas desta possibilidade são um mistério insolúvel; os pressupostos metafísicos deste modo de contemplação estão para além das possibilidades explicativas de uma Metafísica tal como está exposta nas obras de Aristóteles; os pressupostos metafísicos deste modo de contemplação estão mesmo para além das possibilidades do alcance da inteligência humana deixada a si mesma; eles têm suas raízes na profundidade do mistério da Trindade, sobre o qual, porém, será impossível nos estendermos neste trabalho.

Passemos adiante.

Referências X. 15

(102) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.45 a.1.
(103) Summa contra Gentiles, IV, 12.
(104) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.45 a.6.
(105) In libros Sententiarum Expositio, III, d. 34, Q. 1 a. 3.
(106) Idem, III, d.35, Q.2 a.1, qla.1, sol.1, ad.1.
(107) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.45 a.2.
(108) In libros Sententiarum Expositio, III, dist. 35, Q.2, a.1, Qla.3.

16. A contemplação da verdade.

Santo Tomás de Aquino faleceu a 7 de março de 1274. Três meses antes de sua partida, a 6 de dezembro de 1273, parou repentinamente de escrever. Estava então para terminar a Summa Theologiae, a mais importante das obras que nos deixou, na qual combinava, em um plano mais maduro e elaborado, o rigor e a profundidade com que nas Quaestiones Disputatae havia analisado até os menores detalhes e sob uma variedade impressionante de aspectos os mais difíceis temas de filosofia e Teologia, com a capacidade de síntese que havia demonstrado na Summa contra Gentiles, na qual, diante de uma quantidade pode-se dizer como que astronômica de argumentos filosóficos e teológicos, havia conseguido colocar em evidência a interrelação existente entre todos eles, trazendo com isto à luz a existência de uma unidade no mundo criado que é uma imagem da unidade divina.

Na Summa Theologiae S. Tomás combinou ambas estas características de um modo tão perfeito que não é mais possível saber qual das duas é a predominante; ademais, a obra seguiu fielmente um plano que tinha sido traçado por inteiro seis ou sete anos antes, e que S. Tomás havia exposto logo nas primeiras páginas da Summa que agora estava prestes a concluir.

O plano geral da Summa consistia em dividí-la em três partes. Em uma primeira parte, Tomás trataria a respeito de Deus, considerado em si mesmo. Para completá-la, Tomás gastou aproximadamente dois anos de trabalho. Em uma segunda parte, dividida em duas, Tomás trataria a respeito do homem, considerado não em si mesmo, mas enquanto que, por natureza, tende a Deus; para completar esta segunda parte, Tomás demorou mais dois ou três anos. Na terceira parte, Tomás trataria do Cristo, enquanto homem, que é o caminho pelo qual o homem chega a Deus. Tomás diz que na terceira parte trataria do Cristo, enquanto homem, porque do Cristo, enquanto Deus, isto é, do Verbo de Deus, ele já havia tratado na primeira parte. Foram mais dois anos de trabalho (109).

Tomás estava acabando a terceira e última parte da Summa

Theologiae; já havia escrito a respeito de Cristo, estava terminando a parte referente aos Sacramentos e preparava-se para completar a obra com uma descrição do paraíso quando repentinamente cessou seus trabalhos e não quiz escrever mais uma só linha, nem da Summa, já praticamente pronta, nem de nenhum outro livro. Deixou bem claro, ademais, que não se tratava de uma decisão de momento; não iria deixar de escrever durante algum tempo, mas definitivamente não escreveria mais nada nunca mais.

Na verdade, depois disto Tomás ainda escreveu algumas poucas linhas, mas apenas por questões circunstanciais e de momento, como uma carta ao abade do mosteiro de Monte Cassino, em que, a pedido deste abade, Tomás dirimia uma pequena controvérsia que havia surgido a respeito de como deveria ser interpretada uma passagem de uma obra de S. Gregório Magno. Mas a questão em si quase não tinha importância, e esta carta foi mais uma delicadeza de Tomás para com o abade de Monte Cassino do que um verdadeiro opúsculo de Teologia que ele tivesse pretendido escrever. Daquela série de obras que Tomás tinha empreendido com tanto empenho para ensinar aos homens as coisas divinas, obras que em sua natureza transcendem circunstâncias e momentos, épocas e civilizações, Tomás não escreveu mais uma só linha. A Summa Theologiae, que terminaria com a descrição do paraíso, acabou nomeio do tratado dos Sacramentos, já completa a parte referente à Eucaristia. Do que poderia vir depois de Tomás acabar a Summa Theologiae, nem sequer é possível fazer suposição.

Dois fatos notáveis são de se assinalar nesta cessação tão repentina. O primeiro é que ensinar e escrever não era para Tomás uma atividade secundária ou mesmo a atividade principal entre outras; ao contrário, era a própria razão de sua missão, sua única atividade externa com que se relacionava com o mundo à sua volta. Até a véspera do dia 6 de dezembro Tomás não havia dado jamais qualquer sinal de desânimo; ele mesmo, antes disso, com toda probabilidade, nunca deve ter pensado sequer na possibilidade de um dia parar de ensinar e de escrever. Ao contrário, é de se supor que trabalhava com um entusiasmo e um zelo sempre crescente.

Fato mais notável ainda é que, apesar de ter cessado de

escrever praticamente por completo após o dia 6 de dezembro, não destruí nenhuma das obras que havia escrito, nem desaconselhou a ninguém a leitura das obras que já havia produzido. Nem sequer quiz corrigi-las; não apontou nelas a existência de nenhum erro que talvez tivesse reconhecido, seja no particular, seja mesmo de um modo genérico. Muito ao contrário, quando, pouco antes de falecer, recebeu a Eucaristia pela última vez, praticamente afirmou em público que nada conseguia encontrar no que havia escrito até então em que pudesse ter errado, e que todo o trabalho que tinha empreendido havia sido feito por amor a Jesus Cristo:

***"Recebo-
te,
penhor
do
resgate
de
minha
vida",***

foram as palavras de Tomás ao receber a sua última Eucaristia,

***"recebo-te,
viático de
minha
peregrinação.***

***Por amor de ti
estudei, velei,
trabalhei;
preguei-te e
ensinei-te.***

***Nada disse
contra ti, mas
se o fiz, foi
sem saber;***

***não persisto
obstinadamente***

nos meus juízos;

se falei mal em relação a este e aos outros Sacramentos, deixo tudo à correção da Santa Igreja Romana, em cuja obediência saio agora deste mundo" (110).

Se ele tivesse, ademais, reconhecido erros no que havia escrito, poderia facilmente tê-los retratado; não faltava o exemplo deixado por Santo Agostinho, a quem Tomás conhecia profundamente bem. Santo Agostinho no final de sua vida escreveu um livro em que fazia uma lista de opiniões que ele, outrora, já convertido e mesmo já bispo da Igreja, havia sustentado de boa fé mas que agora, já próximo ao fim da vida, percebia dever retratá-los (111). Santo Tomás de Aquino tinha citado este livro várias vezes em suas obras e ainda hoje ele é bem conhecido pelos teólogos. Se Tomás tivesse encontrado erros no que havia escrito, certamente lhe viria imediatamente à mente a idéia de escrever um texto de Retratações, a exemplo do que já havia feito outrora Santo Agostinho. Nada havia de estranho nesta possibilidade, e com ela S. Agostinho havia dado um exemplo de humildade que ficaria para sempre na Igreja; S. Afonso de Liguori, um teólogo posterior a Tomás de Aquino que ainda em vida assombrou o mundo pelos seus conhecimentos de Moral, seguindo o exemplo de Agostinho, não só não teve receio, como, ao contrário, sentiu mesmo a obrigação de admitir em público que havia errado lá onde os melhores teólogos não viam erro algum e elaborou listas de retratações em suas últimas obras. Se assim o quisesse, pois, o caminho estava aberto e bem presente diante do espírito de Tomás; Tomás, porém, depois de ter cessado de escrever, nada corrigiu do que havia escrito nem mencionou a hipótese de poder vir a fazê- lo.

Que aconteceu, pois, no dia 6 de dezembro de 1273 para se dar tão repentina mudança? Diz João Ameal, com base nas biografias originais:

> ***"Tomás estava celebrando Missa, na capela de São Nicolau, quando bruscamente se operou nele uma grande mudança, que impressionou a todos os assistentes. Finda a Missa, não voltou a escrever, e deixou por acabar a terceira parte da Summa Theologiae" (112).***

Em seu trabalho Tomás contava com o auxílio de Frei Reginaldo de Piperno, que lhe fazia as vezes de secretário. Depois do dia 6, passado algum tempo, frei Reginaldo se convenceu que Tomás não havia deixado de escrever por alguma indisposição passageira. Algo mais profundo havia acontecido. Certo dia tomou coragem e lhe perguntou:

"Mestre, como abandonais uma obra tão vasta, que empreendestes para a glória de Deus e iluminação do mundo?" (113)

Reginaldo quer chamar Tomás à razão. Mostra-lhe a desproporção que havia entre qualquer que fosse o motivo que ele tivesse para parar de escrever e a importância de o continuar fazendo. Ele conhecia bem a Tomás; sabia que Tomás era homem profundamente racional, e que a uma pergunta como esta ele jamais teria respondido com uma evasiva, mas ter-lhe-ia apontado um contra argumento refletido. Mas que contra argumento Tomás poderia dar diante de algo tão evidente:

"uma obra tão vasta,

(como não havia até então nos anais da história),

empreendida para a glória de Deus e a iluminação do mundo"?

Tomás não era alguém sobre quem tivessem domínio paixões desordenadas; tampouco era bobo; foi uma das mentes mais lúcidas que já existiram; meia palavra para ele era suficiente, e estas poucas frases de Frei Reginaldo já eram muito mais do

que o necessário para obrigar Tomás a mover o mundo inteiro se preciso fosse para voltar a escrever.

No entanto, Frei Tomás respondeu à pergunta, e Reginaldo ouviu algo que, no dizer de João Ameal, "merece ficar histórico nos anais do pensamento humano":

"Não posso mais, Reginaldo",

respondeu Tomás,

"porque todas as coisas que escrevi parecem-me, unicamente, palha.

Peço-te, por Deus onipotente, pela fé que guardas à nossa Ordem, e pela caridade que tens agora para mim, que não transmitas a ninguém, enquanto eu viva, o que te disser.

Tudo o que escrevi até hoje parece-me, unicamente, palha, em comparação com o que vi e

me foi revelado.

***Não penses,
meu filho, em te
entristeceres
com isso.***

***Poderia, ainda,
sem dúvida,
fazer novos
progressos na
ciência e ser,
pela doutrina,
útil aos outros.***

***Mas, por meio
da revelação
que me foi feita,
o Senhor impôs-
me silêncio,
visto eu não
poder mais
ensinar, como
sabes, depois
que lhe aprouve
revelar-me o
segredo de uma
ciência superior.***

***Desta maneira, a
mim, tão
indigno, Deus
concedeu mais
do que aos
outros doutores
que tiveram vida
mais longa:
deixo mais cedo
do que os
outros esta vida
mortal, e entro
consolado na
vida eterna.***

*Consola-te, pois,
meu filho,
porque estou
inteiramente
consolado" (114).*

Eis o testamento espiritual de S. Tomás de Aquino, conclui João Ameal, o mais belo testamento (115).

Dali a poucos dias Tomás veio a falecer. Conforme suas palavras, embora lhe tivesse sido revelada uma ciência superior, não poderia mais escrever; sem razão para ficar entre nós, Tomás partiu para a glória celeste.

A ciência superior a que Tomás se referiu, diante da qual tudo o que ele havia escrito não passava de palha, não era a contemplação direta da causa primeira; era a verdade de que S. João fala no seu Evangelho, que vem por intermédio do Espírito Santo e que torna os homens livres. Esta verdade não podia ser a própria causa primeira, pois o próprio S. João assim o afirma:

*"Ninguém
jamais
contemplou
a Deus",*

**I
Jo.
4,12**

e também

"Ninguém jamais viu a Deus: o Filho Unigênito, que está no seio do Pai, este no-lo deu a conhecer".

Jo. 1,18

A verdade de que João fala é aquela que é fruto do dom da sabedoria, pela qual o Espírito Santo incendeia a caridade ao amor de Deus. No dizer de Pedro Lombardo, o Mestre das Sentenças da época de Tomás de Aquino,

"Esta sabedoria de que tratamos não é aquela sabedoria de Deus de que fala Santo Agostinho no capítulo primeiro do XIV do De Trinitate, que é o próprio Deus.

É uma sabedoria do homem, a qual, todavia, é segundo Deus, e é o seu verdadeiro e principal culto.

Se a mente do homem se torna capaz de cultuar a Deus por seu intermédio, o homem se torna sábio, não pela própria luz de Deus, mas por uma participação daquela que é a maior de todas as luzes" (116).

Para entender melhor o que isto significa, devemos lembrar que, quando falamos do ser, afirmamos que o ser não se predica univocamente de todos os entes. Ao contrário, há entes que são mais e menos intensamente ser do que outros, e há também um ente, causa do ser de todos os demais entes, que possui em si a plenitude de todas as possibilidades do ser. Todos os demais entes possuem apenas em parte aquilo que este ser primeiro

possui inteiramente. Conforme a maior ou menor participação do ser desta causa primeira, os demais entes são mais ou menos ser, começando pela matéria primeira, pura potencialidade ao ser que nem sequer pode existir por si mesma.

Os corpos materiais são mais ser do que a matéria primeira; eles existem em si mesmo e seguem os primeiros princípios do ser sem possuir, entretanto, a evidência dos mesmos.

A inteligência humana não apenas segue estes princípios, mas possui a evidência deles; não pode, entretanto, apreender as coisas inteligíveis a não ser partindo da apreensão do que é material por meio dos sentidos.

As inteligências separadas são capazes da apreensão direta do inteligível, o que lhes abre possibilidades imensas para as quais a inteligência humana pode fazer apenas parcas conjecturas.

Chega-se, finalmente, à causa primeira, em que não há mais diferença entre o ser e o inteligir; ela é, por isso mesmo, pelo seu inteligir, a causa do ser de todas as coisas.

Pelo fato do ser e o inteligir na causa primeira serem o mesmo, assim como todos os entes participam em maior ou menor grau do ser da causa primeira, participam também em maior ou menor grau do seu caráter inteligível. Deste modo, em todas as coisas, o ser se converte com o verdadeiro, e, por conseqüência, assim como há entes que são mais e menos intensamente ser do que outros, assim também há verdades que são mais e menos intensamente verdadeiras do que outras.

A verdade de que é capaz a inteligência humana é aquela cuja evidência se reduz à evidência dos primeiros princípios do ser, as quais são também os primeiros princípios do intelecto; trata-se, na realidade, de uma verdade extremamente estreita e limitada, um reduzidíssimo ponto de verdade diante das possibilidades da verdade. Por mais que a inteligência humana trabalhe e se aperfeiçoe, é-lhe impossível, no que dependa de sua própria natureza, passar além dos limites da evidência destes primeiros princípios; o conhecimento filosófico e a contemplação de que falavam os gregos, por mais sublimes que

sejam, não passam do conhecimento humano que se fundamenta na evidência destes princípios levado ao limite extremo de sua perfectibilidade.

Mas o conhecimento que resulta do pleno exercício do dom da sabedoria, embora não seja a evidência de Deus, tem a sua força e evidência fundamentada em uma participação do ser mais elevada do que a correspondente ao plano da evidência dos primeiros princípios. Não é uma nova verdade, mas uma maior participação da verdade que não pode mais ser reduzida à evidência dos primeiros princípios. Não pode, por isso mesmo, ser alcançada pelo raciocínio, que não transcende a evidência destes primeiros princípios; e não é, também, a própria visão de Deus, embora nos transmita um conhecimento de Deus impossível de ser alcançado pelo exercício da filosofia.

Não se trata, entretanto, apenas de uma elevação do modo de conhecimento humano ao modo de conhecimento das substâncias separadas. De fato, a tradição cristã reporta que através deste modo de conhecimento também o mistério da Santíssima Trindade se manifesta de uma maneira mais clara à inteligência humana, coisa que está acima das possibilidades de qualquer natureza criada.

Trata-se, pois, de um modo de conhecimento que tem em comum com a fé muitas de suas características. Por ser irredutível ao modo de evidência dos primeiros princípios do intelecto, é algo manifestamente acima da natureza humana e infundido por Deus na alma, tal como a fé, impossível sem o auxílio divino. Ademais, tal como ocorre com a fé, manifesta-nos coisas que estão acima das possibilidades de qualquer natureza criada, por mais elevada que seja, como é o caso da mais límpida manifestação do mistério da Trindade, de onde que não se trata apenas de uma elevação da mente humana acima de sua própria natureza, mas de uma verdadeira participação de uma natureza e uma vida que somente pertence a Deus. E, finalmente, assim como a fé, não obstante a clareza deste modo de conhecimento, é nos transmitido através dele um conhecimento de Deus que não no-Lo mostra tal como Ele é. Diz, de fato, S. João:

***"Caríssimos,
desde já
somos filhos
de Deus",***

***participantes,
portanto,
daquelas
coisas que
só a Deus
pertencem,***

***"mas o que
nós seremos
ainda não se
manifestou.***

***Sabemos
que por
ocasião
desta
manifestação,
seremos
semelhantes
a Ele, porque
o veremos
tal como Ele
é".***

**I
Jo.
3,2**

Pode-se dizer, pois, que este modo de conhecimento produzido pelo dom de sabedoria é o próprio conhecimento da fé, elevado, porém, a um modo sobre humano de realização.

São João da Cruz descreve na Subida do Monte Carmelo este modo de conhecimento, acrescentando, no fim de sua

exposição, tratar-se de algo concedido por Deus àqueles que muito o amam. Eis o que ele nos fala a este respeito:

"Há uma espécie de revelações, que são o descobrimento de verdades ao entendimento, que em regra não se podem chamar de revelações, mas de notícias intelectuais ou inteligências, pois consistem em Deus dar a entender à alma verdades nuas, tanto a respeito de coisas temporais como também de espirituais, mostrando-as clara e manifestamente à alma.

Para falar apropriadamente desta inteligência de verdades nuas que se dá no entendimento, seria preciso que Deus me pegasse na mão e movesse a pena; porque,

sabe, amado leitor, que excede toda a palavra o que em si mesmas elas são para a alma.

Este gênero de verdades nuas não é como ver coisas corporais com o entendimento; mas consiste em entender e ver com o entendimento verdades de Deus. Este gênero de notícias se distingue de duas maneiras: umas acontecem à alma acerca do Criador, outras acerca das criaturas.

E, embora uma e outras sejam muito saborosas para a alma, não se pode, porém, comparar o deleite causado pelas que são de Deus, nem mesmo há vocábulo ou

termo com que se possa dizer; pois são notícias do mesmo Deus e deleite do mesmo Deus e, como diz Davi,

`Não há como Ele coisa alguma'.

Salmo 39, 6

Pois estas notícias acontecem diretamente a respeito de Deus, sentindo-se altissimamente algum atributo de Deus, ou seja a sua onipotência, ou seja a sua fortaleza, ou a sua bondade e doçura, etc.; e todas as vezes que se sente, grava-se na alma aquilo que se sente. E porque é pura

contemplação a alma vê claramente que não há poder para dizer algo daquilo, a não ser alguns termos genéricos, que a abundância do deleite e do bem que ali sentiram faz dizer às almas por quem aquilo passou; mas não de forma que se possa acabar de entender o que a alma saboreou e sentiu.

Tendo Davi passado por algo disto, disse-o em palavras comuns e gerais:

`Os juízos de Deus',

isto é, as virtudes e os atributos que sentimos em Deus,

`são verdadeiros e justificados em si mesmos, mais desejáveis do que o ouro e muito mais do que a pedra preciosa, e mais doces do que o favo de mel'.

Salmo 18, 10-11

E lemos que em uma altíssima notícia que Deus deu de si mesmo a Moisés uma vez que passou diante dele, este só disse o que se pode dizer com termos comuns; pois, passando o Senhor por ele naquela notícia, Moisés prostrou-se

muito à pressa na terra, dizendo:

`Imperador, Senhor, Deus misericordioso e clemente, paciente e de muita misericórdia e verdadeiro, que guardas a misericórdia que prometes a milhares'.

Ex. 34, 6-7

De onde se vê que não podendo Moisés de Deus declarar o que de Deus conheceu em uma só notícia, disse-o prolixamente com todas aquelas palavras. E, embora nessas notícias a alma diga

palavras, ela bem vê que nada disse daquilo que sentiu; pois vê que não há nome acomodado para nomear aquilo. Assim S. Paulo, quando teve aquela alta notícia de Deus, não curou de dizer mais senão que não era lícito ao homem tratar destas coisas (II Cor. 12,4).

Estas notícias divinas a respeito de Deus nunca são de coisas particulares; pois são respeitantes ao Sumo Princípio, e portanto não se podem dizer em particular, a não ser que alguma verdade, a respeito de coisa menos que Deus, ali

se visse juntamente; mas aquelas respeitantes a Deus por forma alguma. E estas altas notícias de Deus só as pode ter a alma que chega à união de Deus, porque elas são a mesma união. E embora não seja manifesta e claramente como na glória, é, no entanto, notícia tão subida e alta que penetra a substância da alma. E algumas destas notícias feitas por Deus na substância da alma de tal maneira a enriquecem que não só uma chega para a alma deixar de uma vez todas as imperfeições que ela não tinha podido

tirar em toda a sua vida, mas ainda a deixa cheia de virtudes e de bens de Deus.

E são para a alma tão saborosas e de tão íntimo deleite que, com uma só, dar-se-ia por bem paga de todos os trabalhos, por inumeráveis que fossem, que em vida tivesse padecido; e fica tão animada e tão cheia de brio a padecer muitas coisas por Deus, que lhe é particular paixão ver que não padece muito.

A alma não pode chegar a estas altas notícias por meio de qualquer comparação ou por imaginação

sua, pois estão acima de tudo isto; e assim, sem habilidade da alma as opera Deus nela. E por vezes, quando ela menos pensa e menos pretende, é que Deus costuma dar à alma estas notícias. E porque estas notícias se dão de repente e sem alvedrio da alma, ela nada tem a fazer nelas para as querer ou não querer, senão ficar-se humilde e resignada a seu respeito, que Deus fará a sua obra quando e como quiser.

Não digo que nestas notícias se haja negativamente, como temos ensinado em relação às

demais apreensões da alma, pois, conforme dissemos, estas fazem parte da união à qual vamos encaminhando a alma, pelo que ensinamos a desnudar-se e a despojar-se de todas as outras.

Estas mercês são feitas por um amor muito particular de Deus para com aquela alma, por essa alma lhe ter também um amor muito desapropriado.

Isto é o que o Filho de Deus quiz dizer por São João quando disse:

`Aquele que me ama será amado de meu Pai, e eu o amarei e me manifestarei a mim mesmo a

ele'.

Jo. 24, 20" (117).

Conforme acabamos de ler, no final desta longa passagem, São João da Cruz, para esclarecer melhor o que havia explicado antes, cita as palavras de Jesus segundo as quais Ele se manifestaria àqueles que o amassem (Jo. 24, 20). Trata-se do mesmo a que Ele se referia quando prometeu àqueles que seguissem seus mandamentos que receberiam o Espírito Santo e que, através dele, conheceriam a verdade (Jo. 8, 31). Sua manifestação e a manifestação da verdade se referem à mesma realidade; e, de fato, foi o próprio Jesus que afirmou no Evangelho de João:

"Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ninguém vai ao Pai senão por mim".

Jo. 14, 6

Esta manifestação de Jesus ou da verdade não é, entretanto, como poderia parecer num primeiro exame, uma manifestação do Verbo de Deus ou da verdade que é o Verbo de Deus tal como Ele é na Trindade eterna. Trata-se de algo que está aquém

disto; é um conhecimento infundido por Deus na alma que se segue a uma superabundante participação da vida divina que tem seu fundamento na caridade:

"Não vos chamo mais de servos",

diz Jesus,

"porque o servo não sabe o que seu amo faz; mas eu vos chamo de amigos, porque tudo o que ouvi do Pai, eu vos dei a conhecer".

Jo. 15, 15

Este conhecimento, tudo o que o Cristo ouviu do Pai, no dizer de João, não é o próprio Verbo de Deus, mas algo produzido na alma pela essência divina comum às três pessoas da Santíssima Trindade. Assim como a caridade é associada à pessoa do Espírito Santo, por ser representativa na alma do Espírito Santo

que na Santíssima Trindade procede do Pai e do Filho por modo de amor, assim também este conhecimento é associado à pessoa do Verbo ou da verdade por ser representativo na alma da pessoa do Filho que na Santíssima Trindade é gerado do Pai por modo de sabedoria.

Isto não significa, porém, que o Cristo seja caminho para Deus apenas por modo de contemplação infusa pelo Espírito Santo, e que não o seja também pela sua humanidade e pelos méritos de sua paixão e morte com que nos obteve a redenção. Na mesma passagem em que Jesus acabava de explicar ser Ele o caminho, a verdade e a vida, Felipe o interrompe e lhe pergunta:

***"Senhor,
mostra-
nos o
Pai
e isto
nos
basta".***

Jesus então lhe responde de um modo que Felipe não esperava:

***"Há tanto
tempo
estou
convosco,
e tu não
me
conheceste,
Felipe?***

***Quem me
viu, viu o
Pai.***

***Como
podes
dizer:
mostra-nos
o Pai?***

***Não crês
que eu
estou no
Pai e o Pai
está em
mim?***

***Crede-me,
eu estou
no Pai e o
Pai está
em mim.***

***Crede-o, ao
menos, por
causa
destas
obras".***

Jo. 14, 8

Jesus, pois, não se refere aqui às mais sublimes manifestações do dom de sabedoria de que Ele fala logo em seguida quando diz que se manifestaria àqueles que o amam e que, neste dia, embora

***"o mundo não
mais me verá,
vós me vereis,
porque eu vivo
e vós vivereis;
neste dia
compreendereis
que eu estou
no Pai e vós
em mim e eu
em vós".***

Jo. 14, 19-20

Nesta última passagem Ele volta a falar da plena manifestação do dom de sabedoria; mas quando Ele disse a Felipe

"há tanto tempo estou convosco e tu ainda não me conheces, Felipe? Quem me viu, viu o Pai. Como podes dizer: Mostra-nos o Pai?",

Ele está falando a Felipe da simples fé no mistério da Encarnação do Verbo, em que se incluem, por extensão, todas as graças que procedem da Redenção e as virtudes dos Sacramentos.

Por esta resposta de Jesus a Felipe ter um sentido tão claro e estar dentro do contexto da interpretação que Jesus faz de sua afirmação de ser caminho, verdade e vida, deve entender-se com isto que ambos os sentidos estão incluídos no significado daquela primeira afirmação.

Pelos méritos da Paixão de Cristo vai-se a Deus como que por

modo de uma causalidade eficiente; diz isto expressamente Tomás de Aquino, quando afirma que pela paixão de Cristo foi operada nossa salvação por modo de eficiência (118); pelo conhecimento do Cristo que procede da caridade em nós infundida pelo Espírito Santo vai-se a Deus por um certo modo de causalidade formal, infundindo-se no homem a filiação divina por uma semelhança com a pessoa do Verbo, Sabedoria de Deus.

Tudo isto que aqui descrevemos não se é uma ambição impossível para os homens; com o auxílio da graça, todos os homens podem chegar a tanto, as Sagradas Escrituras testemunhando que na comunidade à qual o apóstolo João escreveu sua primeira carta isto era algo comum.

De fato, na primeira carta de João, ele escreve o seguinte a seus destinatários:

"Vós, porém, recebestes a unção do (Espírito) Santo, e todos possuís a ciência.

Eu não vos escrevo porque ignorais a verdade, mas porque a conheceis.

A unção que recebestes dEle, permanece

em vós, e não tendes necessidade alguma de que alguém vos ensine; mas como sua unção vos ensina sobre tudo, assim como ela vos ensinou, permanecei nEle.

Permanecei nEle, para que, quando Ele se manifestar, sejamos semelhantes a Ele e o vejamos tal como Ele é".

I Jo. 2,20-21, 27-28; 3,2

São palavras muito claras, que quase dispensam comentário, com exceção, talvez, daquela em que João afirma que havia muitos naquela comunidade que não necessitavam mais que

alguém os ensinasse, pois a unção do Espírito Santo já tudo lhes ensinava. O que João queria dizer com isso? São estas palavras que devam ser usadas por um apóstolo que recebeu de Deus o dever de ensinar aos homens o desejo de aprender e a humildade da primeira bem aventurança para que possam buscar a Deus? Em vez de pessoas assim, tais palavras não estariam fazendo de seus leitores pessoas convencidas? Não, ao contrário; deve-se subentender aqui que os leitores de João eram pessoas que conheciam as Sagradas Escrituras; João estava então lhes fazendo ver, com um finíssimo jogo de palavras, como estavam se cumprindo no Cristo as profecias do Antigo Testamento, em particular aquela em que Jeremias, muitos séculos antes, havia anunciado o estabelecimento de uma Nova Aliança:

"Naqueles dias, diz o Senhor, esta será a Aliança que farei com a casa de Israel:

Colocarei a minha Lei nos seus corações, e a imprimirei nas suas mentes;

serei para eles o seu Deus, e eles serão para mim o seu povo.

Ninguém mais

ensinará o seu próximo, e o seu irmão, dizendo-lhe:

`Conhece o Senhor'.

Porque todos me conhecerão diz o Senhor, desde o menor de todos até ao maior entre eles.

E eu lhes perdoarei as suas iniquidades, e não me lembrarei mais dos seus pecados".

Jer. 31, 33-34

Deste modo, na comunidade à qual dirigiu a sua primeira carta, João nos afirma ter encontrado pessoas que haviam recebido a unção do Espírito Santo e possuíam uma ciência tal que

realizavam a profecia de Jeremias.

Nas suas segunda e terceira cartas, S. João faz afirmações que são deixadas em uma formulação mais genérica, pois estas duas últimas cartas são escritos curtíssimos, de poucas linhas, e em sua brevidade não oferecem a possibilidade de uma interpretação mais precisa pelo contexto. É difícil, por isso, determinar o sentido exato que João quiz dar às suas expressões da segunda e terceira epístolas. Mas não se pode deixar de considerar que as mesmas palavras de que João aqui se utiliza possuem, na primeira epístola, e mais ainda, no seu Evangelho, uma obra quase uma centena de vezes mais extensa do que estes dois brevíssimos bilhetes, significados que não deixam margem a dúvidas.

Da comunidade à qual dirigiu a sua segunda carta, João diz o seguinte:

"Muito me alegrei por ter encontrado alguns dos teus filhos que vivem na verdade, segundo o mandamento que recebemos do Pai".

II Jo. 1, 4

E para a comunidade à qual destinou a terceira carta, João escreveu as seguintes linhas:

"Muito me alegrei com a chegada dos irmãos e com o testemunho que deram de como viver na verdade.

Não há alegria maior para mim do que saber que os meus filhos vivem na verdade".

III Jo. 1, 3-4

Referências X. 16

(109) A cronologia das obras de Tomás de Aquino se encontra na maioria das obras importantes de introdução ao seu estudo, assim como nas introduções das edições latinas citadas na bibliografia constante no final deste trabalho.
(110) Guillelmus de Tocco: Vita Sancti Thomae Aquinatis, C. 58.
(111) S. Agostinho: Retractationes libri II, PL 32, 583-658.
(112) Ameal, João: São Tomás de Aquino; Porto, Livraria Tavares Martins, 1956; pg. 144.

(113) Ibidem; pg. 145, segundo o depoimento de Bartolomeu de Cápua no processo de canonização.
(114) Ibidem; pgs 144-146, citando Tocco e o depoimento de Bartolomeu de Cápua no processo de canonização. Também Guillelmus de Tocco, o.c., C. 63.
(115) Ibidem; pg.146.
(116) Petrus Lombardus: Sententiarum Libri IV; L. III, d. 35, 4; PL 192, 828.
(117) S. João da Cruz: Subida do Monte Carmelo; II, c. 25-26.
(118) Summa Theologiae, IIIa, Q.48 a.6.

17. Contemplação e Ensino. I.

Expusemos até aqui o que é a contemplação segundo a filosofia perene e como se estrutura a educação que tem esta contemplação como seu objetivo final.

Dissemos, ademais, que existe um outro modo de contemplação, mais elevado do que o precedente, descrito pela Revelação e pela Tradição Cristã, diante do qual a contemplação descrita pela filosofia, assim como a educação que ela pressupõe, pode ser vista como uma preparação.

Ocorre, porém, que já aquela contemplação descrita pela filosofia, juntamente com toda a educação que lhe serve de base e seus diversos pressupostos, dos quais não se excluem os políticos, é um ideal que se nos apresenta como desanimadoramente inacessível aos homens que vivem na sociedade contemporânea e que são por ela condicionados a buscarem metas muito diferentes para suas vidas como se nelas consistisse toda a felicidade humana. Que dizer então daquela outra descrita pela tradição cristã, que está tão mais além da anterior e tão mais distante da compreensão dos homens?

Uma coisa é descrever o que são estas realidades, outra coisa é ensinar os homens a alcançá-las. Onde encontrar os homens que as possam ensinar? Onde encontrar os que se disponham ao desprendimento e ao trabalho necessário para, com o auxílio da graça, aprendê-las? Embora as Sagradas Escrituras afirmem que Deus quer que todos cheguem ao conhecimento da verdade, poucas, de fato, são as pessoas capazes de ensinar estas coisas; muito difícil é encontrar quem as queira aprender ou motivá-los para tanto. E, ainda que se as encontrem, maior dificuldade é promover o modo pelo qual este ensino e este aprendizado possam ser efetivamente conduzidos à meta desejada. E mesmo que se consiga tal coisa, a sociedade toda, no seu conjunto, parece correr para institucionalizar-se em direções cada vez mais opostas às metas desta forma de educação, tendendo com isto a destruir com o decorrer do tempo as próprias bases em que se fundamentaria qualquer trabalho educativo bem iniciado nesta direção.

Diante de um quadro como este, como proceder para ensinar estas coisas aos homens?

A tradição cristã afirma que o problema não é novo nem recente. Muitas iniciativas e tentativas já houve no sentido de levar os homens ao conhecimento destas coisas, e todas elas malograram. Encontramos, de um modo muito especial, este tema freqüentemente repetido nas cartas de Santo Antão.

Antão nos fala primeiro de como a humanidade decaíu de um estado original de perfeição espiritual; a partir daí, em vez de procurarem retornar ao que haviam perdido, os homens passaram a se distanciar cada vez mais profundamente do estado de que haviam caído. Em sua bondade, continua Antão, Deus passou a enviar vários profetas para ensina-los; todos eles, porém, tiveram que reconhecer tratar-se de uma missão humanamente impossível. Fizeram o que deveriam ter feito e partiram. Finalmente, o próprio Verbo de Deus teve que se fazer carne, revestir-se de mortalidade e de loucura,-esta é a expressão de que Antão se utiliza-, e assumir pessoalmente esta missão impossível para os homens e assim poder curá-los. "Nossas iniquidades produziram as suas humilhações, mas as suas chagas foram a nossa cura", diz ainda Antão.

Esta missão do Verbo de Deus foi diferente de todas as demais que a precederam, pois os que vieram antes do Cristo vieram e partiram. Jesus, porém, na realidade não partiu; antes de subir ao Céu, anunciou que fundaria uma Igreja e prometeu que ficaria presente nela entre os homens para a realização de uma missão que Ele prometeu cumprir até o fim dos tempos. Esta promessa do Cristo também não era inteiramente uma novidade; seis séculos antes, o profeta Isaías havia anunciado que Deus enviaria aos homens alguém "sobre quem repousaria o seu espírito" (Is. 42, 1), e que este alguém

"não se deixará abater até que tenha implantado na terra o Direito, e a sua doutrina, que praias distantes esperam".

Is. 42, 4

Santo Antão também nos fala em suas cartas da missão do Cristo; ele a situa, porém, no quadro maior do estado deplorável em que o Cristo encontraria os homens ao iniciar esta missão:

"Quero que saibais, meus filhos, o quanto sofro por vós quando vejo a profunda decadência que a todos nós ameaça" (119).

"É muito importante que vos interrogueis acerca da natureza espiritual, na qual não há mais nem homem nem mulher, mas

somente uma essência imortal que tem um começo e jamais terá fim. Será uma obrigação para vós conhecê-la, e como decaíu totalmente a esse ponto de tamanha humilhação e imensa confusão, num trânsito que não poupou a nenhum de vós.

Sendo imortal por essência, foi por causa dela que Deus, vendo-a infeccionada por uma praga irremediável, e que, além disso, aumentava prodigiosamente, decidiu em sua clemência visitar suas criaturas" (120).

"Deus não veio somente uma vez visitar suas criaturas" (121);

"desde as origens do mundo, os que encontraram na Lei da Aliança o caminho de seu Criador, foram acompanhados por

sua bondade, sua graça e seu Espírito" (122).

"Mas a extensão do mal, o peso do corpo, as paixões perversas tornaram impotentes a Lei da Aliança e deficientes os sentidos interiores. Impossível recobrar o estado da criação primeira" (123).

"Em sua bondade, Deus então visitou suas criaturas por meio de Moisés. Este Moisés quiz curar esta profunda ferida e levar-nos à comunhão original, porém não conseguiu e partiu.

Depois dele vieram os profetas, puseram-se a construir sobre os fundamentos deixados por Moisés, mas, sem chegar a curar a chaga profunda da família humana, reconheceram sua incapacidade" (124).

"O Criador constatou que a

chaga se envenenava e que era necessário recorrer a um médico; Jesus, já Criador dos homens, vem ainda curá-los" (125);

"pois nenhuma criatura seria capaz de curar a profunda ferida do homem.

Ele tomou sobre si esta missão, nos reuniu de um extremo a outro do universo, ressuscitou nosso espírito da terra e nos ensinou que somos membros uns dos outros" (126).

Eis, pois, o quadro encontrado pelo Messias ao iniciar a sua missão. As expressões de que Antão se utiliza não são nada alentadoras; ele nos fala, melhor ainda, tenta nos abrir os olhos para a "profunda decadência que a todos nós ameaça", a "total decadência a um estado de humilhação e confusão que não poupou a ninguém", a "natureza espiritual infeccionada por uma praga irremediável que aumenta prodigiosamente", a "ferida e a chaga profunda que se envenena na família humana".

Como, pode-se perguntar, diante de um quadro como este, o Messias espera ressuscitar o espírito dos homens da terra e ensiná-los a buscarem de fato as coisas do alto?

Conforme já assinalamos, a missão do Messias possui profundas diferenças diante de todas as demais que a

precederam, e uma delas é que o Cristo, à diferença dos profetas que antes dele vieram, não veio e partiu, mas prometeu ficar para sempre. Esta promessa está associada, conforme mencionaremos a seguir, ao mistério da Igreja.

De fato, Jesus afirmou explicitamente que fundaria uma Igreja. Fêz isto quando o prometeu a São Pedro:

"Tu és Pedro",

diz Jesus no Evangelho de Mateus,

"e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja, e as portas do inferno nunca prevalecerão sobre ela".

Mt. 16, 18

Ademais, as Sagradas Escrituras dizem que o Cristo se uniu à Igreja que ele fundou como o esposo se une à esposa, e "que é grande este mistério":

"E vós, maridos",

diz o apóstolo S. Paulo,

"amai vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela.

Assim também os maridos devem amar as suas próprias mulheres, como a seus próprios corpos, ... , como também faz Cristo com a Igreja, porque somos membros de seu corpo.

Por isso deixará o homem o seu pai e a sua mãe, e se ligará à sua

mulher, e serão ambos uma só carne. É grande este mistério: refiro à relação entre Cristo e a sua Igreja".

Ef. 5,25; 28-32

Por estar assim unido à Igreja que Ele fundou, é que pôde o Cristo, antes de ascender ao Céu, ordenar aos apóstolos que ensinassem a sua doutrina a todos os povos, mas acrescentando a promessa de que permaneceria com eles "até o fim dos tempos":

"Ide",

disse Jesus aos apóstolos, aos lhes dirigir as suas últimas palavras,

"e ensinai a todos os povos, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a observar todas as coisas que vos mandei.

E eis que estarei convosco todos os dias, até a consumação dos tempos".

Mt. 28, 19-20

Destas palavras deduz-se ter sido a intenção de Cristo fazer da Igreja que ele fundou um instrumento de sua presença no mundo e que, ademais, segundo as suas mesmas palavras, por promessa divina, seria ele que na verdade ensinaria quando a Igreja ensinasse, estendendo assim sua missão até o fim dos tempos. Já antes disso ele havia dito aos apóstolos:

"Quem vos ouve, a mim ouve".

Lc. 10, 16

A promessa da presença do Cristo na Igreja pode parecer um pouco desconcertante a um primeiro exame, pois a experiência histórica tem mostrado que na Igreja se encontraram e se encontram muitas pessoas que desmerecem os ensinamentos do Cristo, que não seguem o que Ele pediu e até mesmo alguns que nem sequer entendem o que Ele ensinou.

Como se pode dizer que o Cristo esteja unido a uma Igreja em que há homens como estes? Mais ainda, como pode ter prometido que através dela ensinaria Ele próprio a todos os homens até o fim dos tempos? Não poderia o Cristo ter se enganado? Não poderia ter acontecido que a Igreja tenha se desviado do plano que o seu fundador tinha reservado para ela? A Igreja não teria, talvez, deixado de ser aquilo que o Cristo havia previsto para ela? O próprio Cristo, se retornasse visivelmente algum dia ao mundo, não desconheceria a Igreja como fruto de sua obra na terra?

Estas perguntas todas podem ser reunidas em uma só mais precisa: Não teria o Cristo concebido a Igreja que estava fundando como uma instituição constituída apenas por homens imaculados e sem defeito, e por causa disso, com o desenrolar da história real da Igreja, que a mostra constituída de homens de todos os tipos, não se teriam com isto destruído os planos de Cristo para o gênero humano?

Trata-se de uma questão de extrema importância, pois ela se relaciona, conforme veremos, com o tema da docência da contemplação. Não podemos, pois, neste trabalho, deixá-la

passar sem exame.

Deve-se dizer, portanto, que um exame mais atento dos textos do Evangelho mostra que Jesus Cristo, ao contrário do que comumente se pensa a este respeito, não teve ilusões sobre o que seria o futuro da instituição que estava fundando. Ao contrário, Cristo evidentemente soube o que aconteceria ao longo da história da Igreja e, não obstante isso, entregou sua vida para fundá-la. Se o que tivesse acontecido depois não correspondesse ao seu objetivo, Ele, que já o sabia de antemão, não teria pago um preço tão alto.

Numerosas passagens do Evangelho, de fato, todas elas escritas fora de qualquer dúvida antes de todo o desenrolar da história da Igreja, mostram com abundante evidência que Jesus soube o que aconteceria à instituição que Ele estava prestes a fundar.

Destas, a passagem que é talvez a mais clara de todas está no Evangelho de S. Mateus. Nela Jesus contou primeiro a seguinte parábola:

"O Reino dos Céus é semelhante a um homem que plantou boa semente de trigo no seu campo.

Enquanto o homem dormia, veio o inimigo, semeou o joio no meio do trigo, e foi-se.

E, tendo crescido o

trigo e dado o fruto, apareceu também o joio.

Chegando os servos do pai de família, disseram-lhe:

`Senhor, porventura não semeaste tu boa semente de trigo no teu campo? De onde veio, pois, o joio?'

Ele disse:

` Algum homem inimigo fêz isto'.

Os servos disseram-lhe:

` Quereis que vamos e o arranquemos? '

Ele respondeu-lhes:

` Não, para que talvez

não suceda que, arrancando o joio, arranqueis juntamente com ele o trigo.

Deixai crescer uma e outra coisa até à ceifa, e no tempo da ceifa direis aos segadores:

Colhei primeiramente o joio, e atai-o em feixes, para queimar; o trigo, porém, recolhei-o em meu celeiro".

Mt. 13, 24-30

Ora, o que é impressionante nesta parábola é que, seis versos mais adiante, o próprio Jesus, rogado pelos apóstolos, interpreta a parábola que Ele havia exposto.

Na interpretação de Jesus, (Mt. 13,37-43), o homem que semeou a boa semente de trigo é Ele próprio, Jesus Cristo.

O campo em que a semente foi lançada, ainda na interpretação de Jesus, é o mundo.

A boa semente seriam os bons cristãos, os "filhos do Reino" (Mt. 13, 38).

Logo depois que Ele, Jesus, houvesse semeado sua boa semente no mundo, continua a interpretação de Jesus, durante a noite, viria o demônio, o inimigo, que semearia uma outra semente diferente daquela que havia sido semeada, no mesmo campo onde Jesus havia lançado a sua. O joio, continua Jesus, são aqueles que são filhos do demônio.

Porém, ao escolher para a sua parábola as figuras do trigo e do joio, Jesus quiz dizer algo mais do que incluiu neste ponto em sua interpretação da parábola, algo que era tão evidente para aqueles homens que conviviam junto aos trigais da Palestina, que não precisava ser mencionado. Jesus deixou de dizer que o joio é uma planta igual ao trigo em todos os detalhes, e, portanto, impossível de ser diferenciado do trigo, exceto por um detalhe: é na época da colheita que o joio, que até aquele momento em nada se diferenciava do trigo, que ele, o joio, ao contrário do trigo, não dá fruto algum na espiga. Só, portanto, na colheita, quando ambas as plantas estão maduras, é que é possível saber quem era o trigo e quem era o joio.

Os primeiros cristãos já haviam percebido a importância desta observação para o entendimento desta parábola de Cristo. Diz, de fato, São Jerônimo, por volta do anos 400 DC, no seu Comentário ao Evangelho de São Mateus, que

"Entre o trigo e o joio, enquanto ainda são erva, e a cana ainda não produziu espiga, há uma grande semelhança, e não há nenhuma ou apenas uma pequeníssima diferença para poderem ser diferenciados" (127).

Ora, na continuação da interpretação da parábola do joio e do trigo que Jesus ofereceu aos apóstolos, Ele diz que este "tempo da ceifa é o fim do mundo" (Mt. 13, 39).

De modo que quer nos parecer que nesta parábola Jesus quiz relatar toda a história da Igreja, pois ela se inicia com a semeadura, que é a própria obra de Jesus enquanto Ele esteve na terra, e termina com a ceifa, que é, nas suas palavras, o fim do mundo.

Jesus, portanto, soube que logo após a sua pregação a Igreja atravessaria até o fim de sua história sérios problemas internos, que a ela pertenceriam homens bons e maus, -filhos do Reino e filhos do demônio, segundo suas palavras-, e que não seria possível uma purificação radical dentro da Igreja porque a planta daninha que foi semeada às escondidas seria exteriormente de muito difícil distinção daquela que Ele mesmo havia semeado, a não ser, segundo a parábola parece querer dar a entender, próximo ao fim dos tempos, quando esta distinção começaria enfim a se tornar evidente. Até lá só o Senhor sabe, com certeza, "quem são os seus" (II Tim. 2, 19), e os homens não conseguirão distinguir-se claramente uns dos outros com precisão, nem separar-se completamente entre si sem cometer erros e graves injustiças, piores do que haveria se não se tentasse uma separação radical.

E, não obstante Jesus saber de tudo isto antes de morrer,

apesar disso ele ofereceu sua vida a Deus para que a Igreja fosse fundada. Ele evidentemente julgou que valeria a pena pagar este preço; apesar do joio estar misturado ao trigo, Jesus julgou que a Igreja estaria suficientemente cumprindo o papel que Ele esperava dela e que motivou sua vinda ao mundo.

A questão então é compreender que papel é este.

Na verdade, quando Jesus fundou a Igreja, fêz mais do que dar início apenas a uma sociedade qualquer.

Se Jesus não prometeu a santidade ilimitada a todos quantos pertencessem à Igreja, prometeu-lhe porém que sobre Pedro edificaria a sua Igreja e

"as portas do inferno não prevaleceriam sobre ela".

O sentido claro desta promessa não é a santidade dos que pertencem à Igreja só por pertencerem a ela, mas que na Igreja construída por Jesus sobre Pedro não seria possível vir a ser destruído nada do que pertence à essência do Evangelho que Jesus quiz deixar no mundo até o fim dos tempos. Se alguma coisa essencial ao Evangelho fosse perdida com o decorrer da história entre aqueles que estão unidos à Igreja fundada sobre Pedro, de tal maneira que aqueles que estivessem buscando a plenitude do Evangelho se vissem obrigados a procurá-la em outros lugares, esta promessa não teria sido cumprida.

Em outras palavras, Jesus está prometendo conservar intacta a sua obra entre os homens até o fim dos tempos para todos aqueles que a desejarem, e está dizendo, ademais, onde ela pode ser procurada com o aval de sua promessa.

Entre as promessas de Cristo à Igreja temos também a já citada, a de que Jesus permaneceria com ela todos os dias até o fim dos séculos. Os bons não seriam separados dos maus, mas, apesar disso, Cristo estaria sempre presente na Igreja.

Esta promessa se realizou de muitos modos, mais do que os que podem ser abordados aqui; um deles, porém, havia sido profetizado mais de seiscentos anos antes de Cristo, quando, falando sobre a obra do Messias que haveria de vir, assim se expressou Isaías, falando em nome de Deus:

"Eis o meu servo, que eu amparo, o meu eleito, a delícia do meu coração. Coloquei sobre ele o meu espírito, e ele levará o direito às nações.

Não gritará, nem levantará a voz, não se fará ouvir pelas praças; não quebrará a cana rachada, nem apagará a mecha que ainda

fumega.

Mas com firmeza promoverá o direito, sem ceder, nem deixar-se abater, até que tenha implantado o direito e a sua doutrina, que praias distantes esperam".

Is. 42, 1-4

Nesta profecia Isaías não se refere apenas à vida terrena do Cristo; durante a sua vida terrena o Cristo não levou o direito às nações, pois limitou-se a ensinar em Israel. No entanto, Isaías diz aqui do Messias que

"Ele levará o direito às nações".

Portanto, não pode estar se referindo apenas à vida terrena do

Cristo. De fato, o Cristo levou o direito divino às nações após a sua morte e ressurreição, pela sua presença na Igreja, quando, com firmeza e perseverança promoverá o direito, como diz o profeta,

"sem ceder, nem deixar-se abater"

pelos pecados dos homens dos quais ele não prometeu deixar a Igreja imaculada.

"Não gritará, não levantará a voz, não se fará ouvir pelas praças",

mas na verdade é Ele o mestre que prega em meio ao joio e ao trigo da Igreja, em que estão preservados os tesouros contidos no Evangelho; Ele mesmo, que já havia dito no Evangelho de S. Mateus:

"Não queirais ser chamados mestres, porque um só é o vosso Mestre, o Cristo".

Mt. 23, 8

Este é o Cristo que

"Não quebrará a cana rachada, não apagará a tocha que fumega",

da mesma forma que não dará ordem aos anjos para separarem o joio do trigo enquanto o joio não se tornar claramente distinguível do trigo.

De fato, para que serve uma tocha que não está mais acesa, mas apenas fumega? Para nada, assim como o joio. Porém, como ela não está totalmente apagada, o Cristo não a apagará.

E para que serve uma cana rachada? É algo que, na realidade, deveria ser jogado fora; como, porém, não está totalmente quebrada, o Cristo, da mesma forma que na parábola do joio,

não a jogará, enquanto não terminar de se quebrar por si.

Finalmente, que significam aquelas palavras finais de Isaías sobre a obra do Cristo, segundo as quais

"não se deixará abater, até que tenha implantado na terra o direito e sua doutrina, que praias distantes esperam",

senão o mesmo que se observa, quando se examina mais profundamente a história da Igreja, que há como que alguma coisa tentando continuamente abrir caminho e irromper dentro desta história? É a mesma coisa que se observa na história individual dos homens santos que, dentro da Igreja, conseguiram encontrar o caminho de Cristo. Deles é que Santo Antão dizia, no século IV, em uma carta aos monges de Arsinoé:

"Irmãos caríssimos, a todos vós que vos preparais para vos aproximardes do Senhor, persuadí-vos bem que vosso ingresso e vosso progresso na

obra de Deus não são obra humana, mas intervenção do poder divino que não cessa de vos assistir" (128).

Referências X. 17

(119) S.Antão: Epistola XX; PG 44, XXXX.
(120) Idem: Epistola XX; PG 44, XXXX.
(121) Idem: Epistola XX; PG 44, XXXX.
(122) Idem: Epistola XX; PG 44, XXXX.
(123) Idem: Epistola XX; PG 44, XXXX.
(124) Idem: Epistola XX; PG 44, XXXX.
(125) Idem: Epistola XX; PG 44, XXXX.
(126) Idem: Epistola XX; PG 44, XXXX.
(127) S. Jerônimo: Commentarium in Evangelium Matthei; L. II,

C. 13; PL 26, 93.
(128) S. Antão: Epistola II; PG 44, XXX.

18. Contemplação e Ensino. II.

Tudo isto quanto dissemos lança uma luz nova sobre o que seja, na perspectiva cristã, o ensino das coisas divinas. Jesus confiou aos homens a missão de ensinar; mas esta missão de ensinar é, através da Igreja unida ao Cristo, uma participação da missão de ensinar que o próprio Cristo tomou sobre si.

Isto fica particularmente visível em uma outra parábola que Jesus certa vez contou a respeito do amor ao próximo.

São Lucas conta que um estudioso da Lei de Moisés, tendo ouvido Jesus falar da necessidade de amar ao próximo como a si mesmo, perguntou-lhe quem era este próximo.

Jesus então respondeu:

"Um homem descia de Jerusalém a Jericó, e caíu no meio de assaltantes que, após havê-lo despojado de suas vestes e espancado, foram-se, deixando-o semi morto.

Casualmente, descia por este caminho um sacerdote; viu-o e passou

adiante.

Igualmente um levita, atravessando este lugar, viu-o e prosseguiu.

Certo samaritano em viagem, porém, chegou junto dele, viu-o e moveu-se de compaixão. Aproximou-se, cuidou de suas chagas, derramando óleo e vinho, depois colocou-o em seu próprio animal, conduziu-o à hospedaria e dispensou-lhe cuidados.

No dia seguinte, tirou dois dinheiros e deu-os ao hospedeiro, dizendo:

`Cuida dele, e o que gastares a mais, em meu regresso te pagarei'.

Qual dos três",

pergunta então Jesus,

"em tua opinião, foi o próximo do homem que caíu nas mãos do assaltante?"

Luc. 10, 30-36

Esta parábola , à primeira vista, parece ser tão clara e de sentido tão evidente, que sequer parece ser uma parábola, mas apenas um exemplo a ser imitado. Jesus parece querer dizer que, quando vemos o próximo em dificuldade, podemos fingir que nada vemos e passar adiante, ou então podemos parar o que estamos fazendo e, por amor do próximo, socorrê-lo. A parábola, pois, parece querer ensinar que todos nós devemos agir como o bom samaritano; ademais, foi assim que, mais adiante, o Evangelho de Lucas narra que o estudioso da Lei de Moisés diz ter entendido o significado desta parábola (Luc. 10,39), e é assim que todos parecem entendê-la quando a lêem.

No entanto, diz Hugo de S. Vitor, é evidente que há um outro sentido mais profundo nesta parábola proposta por Jesus, um sentido que não foi apreendido pelo estudioso da Lei de Moisés.

A começar pelas cidades entre as quais se diz ter sido o itinerário do viajante assaltado: "Um homem desceu de Jerusalém a Jericó". Jerusalém é a cidade mais alta da Palestina, situada no alto do Monte Sião, e seu nome significa "A Cidade da Paz". Era, ademais, cidade sagrada para os judeus, em que se situava o Templo de Salomão. Jericó, por outro lado, é a cidade mais baixa do Oriente Médio; na verdade, sabe-se hoje que é a cidade mais baixa de todo o planeta, situada como está ao lado do Mar Morto em uma depressão a trezentos metros abaixo do nível do mar em uma região de clima sufocante.

Jerusalém, pois, diz Hugo de S. Vitor, significa a "contemplação das coisas do alto" (129); a viagem significa o pecado, e Jericó "a miséria mundana" (130) ou mesmo o inferno:

"Este homem, portanto",

diz Hugo de S. Vitor,

"que descia de Jerusalém a Jericó e foi assaltado pelos ladrões designa o próprio gênero humano" (131).

O homem que abandona as coisas do alto e segue pelo caminho que conduz a Jericó é assaltado no caminho pelos ladrões; é despojado de suas vestes, espancado e abandonado semi

morto. Estes ladrões, diz Hugo, "são os demônios" (132), que despojaram o homem das "vestes da imortalidade e da inocência" (133) e o feriram gravemente pelo pecado.

De fato, continua Hugo, Deus havia feito o homem

"à sua imagem e semelhança, conforme diz o primeiro capítulo do Gênesis.

Fê-lo à sua imagem segundo a inteligência, à sua semelhança segundo o amor, para que, dirigindo-se a Deus por ambas estas coisas, alcançasse a felicidade.

Mas o demônio, invejando a felicidade do homem, contra estes dois bens primordiais conduziu o homem a dois males principais.

Feriu o homem

que tinha sido feito à imagem de Deus segundo a inteligência com a ignorância do bem; tendo ele também sido feito à semelhança de Deus, feriu-o com a concupiscência do mal.

Desta maneira, depois de despojá-lo e ferí-lo, abandonou-o semi morto na estrada" (134).

O sacerdote e o levita que passaram e viram o homem ferido e despojado de suas vestes, continua Hugo,

"são os Pais do Antigo Testamento, (isto é, os profetas e os homens justos que viveram antes de Cristo), que passaram pelo estado da vida presente

vivendo
santamente,
mas que não
conseguiram
curar o
gênero
humano
ferido pelo
pecado" (135).

Já o samaritano, homem natural de um povo que vivia ao norte da Palestina e que era odiado pelos judeus, que vendo ao pobre homem, moveu-se de compaixão, aproximou-se dele e cuidou de suas feridas derramando sobre elas óleo e vinho, representa o próprio Cristo, rejeitado e crucificado pelos judeus, que veio socorrer ao homem caído pelo pecado

"tanto pelos
seus
ensinamentos
como
expiando sua
culpa na
cruz" (136).

A hospedaria à qual o samaritano conduziu o pobre homem, continua Hugo, é a Igreja, à qual Cristo confiou a salvação dos homens, e o estalajadeiro são todos aqueles que nela governam e ensinam. Somente no dia seguinte, porém, é que o samaritano confiou o homem aos cuidados do estalajadeiro, isto é,

"depois de
realizado
primeiro
o mistério da
Redenção" (137).

Ao confiar à Igreja os cuidados para com os homens feridos

pelo pecado, Cristo entregou-lhe "dois dinheiros", isto é,

"a ciência e a graça de ensinar o Antigo e o Novo Testamento" (138).

"E tudo o que gastares a mais",

acrescenta o Cristo,

"em meu regresso eu te pagarei".

"Isto significa",

continua ainda Hugo,

"que aqueles que ensinam, ao tratarem do doente, não apenas pregam aquilo que está nos dois Testamentos, mas ensinam também muitas outras coisas que elaboram de acordo com o escrito nestes Testamentos para que sejam manifestadas aos outros.

O Cristo distribuíu-lhes a graça de ensinar, e assim, com os homens aos quais devem doutrina, não gastam apenas o dinheiro que lhes foi confiado pelo Cristo, isto é, narrando a simples letra dos dois Testamentos, mas ensinando incessantemente inúmeras outras coisas que, mediante o auxílio da graça, são elaboradas pela contemplação e diligentíssimamente dispostas pelo coração. Desta maneira, no dia do

Juízo, quando o Senhor voltar, dará o prêmio a cada um segundo os seus méritos" (139).

Esta é, portanto, a interpretação de Hugo de São Vitor à parábola do bom samaritano; não pouca coisa de importância pode-se concluir dela.

A parábola do bom samaritano foi ensinada por Jesus para responder a uma pergunta sobre a prática do mandamento do amor ao próximo. Aquele que, historicamente, a ouviu pela primeira vez, entendeu que Jesus queria com ela dizer que amar ao próximo significa agir como o bom samaritano e compadecer-se das feridos e dos doentes. Esta interpretação é correta, pois, ao ouvi-la da boca do estudioso da Lei, Jesus lhe respondeu dizendo que, assim como ele a tinha entendido, "fosse e fizesse o mesmo" (Luc. 10, 37).

Mas, segundo Hugo de São Vitor,a maneira mais elevada de amar ao próximo não consiste em agir como o bom samaritano, mas sim como o estalajadeiro. E isto não se pode fazer sem pressupor a hospedaria, que é a Igreja, e o Cristo, que é o bom samaritano. Neste outro modo mais elevado de amar ao próximo é ao Cristo que cabe a parte principal, o homem apenas auxiliando-o em sua missão e completando o que ele iniciou. A missão de Cristo é, neste caso, "a obra da restauração humana" (140), feridos como estão os homens pela ignorância do bem e pelo desejo do mal.

Mais ainda, porém, insinua Hugo de São Vítor na sua interpretação da parábola do bom samaritano. Segundo ele, o homem pode cooperar com esta missão do Cristo maximamente pelo ensino. Não se trata. ademais, de qualquer forma de ensino, mas daquele ensino que procede da contemplação, pois diz Hugo que a tarefa de ensinar foi confiada à Igreja através da graça, a qual normalmente se adquire através da oração e da contemplação que procede da caridade. Aqueles que assim ensinam foram muito bem descritos por S. Gregório Magno,

alguém cujos escritos Hugo de S. Vitor admirava de modo especial:

"Aquele (a quem incumbe ensinar) deve ser próximo de cada homem pela compaixão e avantajar a todos na contemplação; isto é, que com suas entranhas de piedade faça suas as enfermidades dos outros e que, elevando-se às alturas da contemplação, se sobreponha também a si mesmo, desejando as coisas invisíveis; de modo que nem por aspirar ao que é celeste faça pouco caso das fraquezas do próximo, nem por atender às debilidades

do próximo deixe de aspirar ao que é celeste" (141).

Referências X. 18

(129) Hugo de São Vitor: Allegoriae utriusque Testamenti; NT, L. IV, C.12; PL 175, 814-15. (130) Ibidem; loc. cit.. (131) Ibidem; loc. cit.. (132) Ibidem; loc. cit.. (133) Ibidem; loc. cit.. (134) Ibidem; loc. cit.. (135) Ibidem; loc. cit.. (136) Ibidem; loc. cit.. (137) Ibidem; loc. cit.. (138) Ibidem; loc. cit.. (139) Ibidem; loc. cit..
(140) Hugo de S. Vitor: De

Sacramentis Fidei Christianae; Prólogo; PL 176, 183.

(141) S. Gregório Magno: Regula Pastoralis; L.II,C.5; PL 75, XXX.

"Não desejo passar em silêncio",

diz Hugo de S. Vitor,

"que entre os escritos dos santos devem ser acolhidos com particular estima os de S.

Gregório Magno, que me parecem entre todos os mais doces e os mais repletos de amor pela vida eterna".

Didascalicon, L.V, C.7 PL 176, 794-5

19. Contemplação e Ensino. III.

Confirmando abundantemente a interpretação de Hugo de S. Vitor à parábola do bom samaritano, as Sagradas Escrituras são bastante manifestas em afirmar que o ensino é, de fato, a mais sublime de todas as ocupações a que pode se dedicar o homem.

Esta afirmação pode parecer surpreendente, e até mesmo paradoxal, pois, por tudo quanto viemos falando até o momento, deveríamos ter concluído que a mais sublime de todas as obras é a contemplação; e, de fato, assim é, a menos que neguemos tudo quanto foi dito desde o início deste trabalho. Disto porém deve- se concluir que o ensino a que se referem as Sagradas Escrituras como sendo a mais sublime de todas as obras não é qualquer tipo de ensino, mas aquele modo de ensino que procede da contemplação como a água da fonte.

A este respeito S. Tomás de Aquino afirma que o ensino, quando considerado em si mesmo, é algo que pertence mais à vida ativa do que à contemplativa (142), porque aquele que ensina necessita da ação exterior para poder fazê-lo (143) e porque, ademais, o ensino faz parte das obras de misericórdia que pertencem à vida ativa (144).

Entretanto, o princípio do ensino é a contemplação do mestre (145), isto é, a própria vida contemplativa (146), porque para ensinar é preciso levar a outrem uma verdade anteriormente meditada (147) e aquele que ensina necessita contemplar mais ainda do que aquele que se dedica apenas à contemplação (148). De fato, conclui Tomás, ensinar é um ato da sabedoria, pois é sinal do homem sábio o ser capaz de ensinar (149).

Coisa semelhante afirma S. João da Cruz, advertindo aqueles que ensinam que

"Este exercício é mais espiritual do que vocal. Embora se exerça por palavras de fora, não tem força nem eficácia senão pelo espírito interior. De onde que, por mais alta que seja a doutrina, de si não causa ordinariamente mais proveito do que o que tiver de espírito. E é por isso que se diz:

`Tal mestre, tal discípulo'.

E é por isso que vemos geralmente, pelo menos tanto quanto podemos julgar neste mundo, que quanto melhor é a vida (dos que ensinam), tanto maior é o fruto que tiram; (quanto aos demais), embora tenham dito maravilhas, logo se

esquecem" (150).

Quando, pois, as Sagradas Escrituras afirmam ser o ensino a mais sublime de todas as obras, esta afirmação não contradiz a excelência da vida contemplativa; trata-se, de fato, de um ensino que provém de uma superabundância da contemplação.

Vemos a afirmação da excelência do ensino claramente atestada na profecia de Daniel. No livro de Daniel há uma profecia sobre o fim dos tempos e o Juízo Final; nela Daniel fala dos bem aventurados, e abre um destaque especial para aqueles que "ensinaram a muitos". Segundo suas palavras, no fim dos tempos

"Os sábios resplandecerão como o fulgor do firmamento,
e os que tiverem ensinado a muitos para a justiça
serão como estrelas,
para sempre, eternamente".

Dan. 12, 3

A mesma coisa diz Jesus no Evangelho; Ele não diz que será grande no Reino dos Céus aquele que tiver observado os mandamentos, mas aquele que, além de os ter observado, os tiver ensinado:

"Aquele que violar um só destes menores mandamentos e assim o ensinar aos homens, será chamado o menor no Reino dos Céus; aquele, porém, que os praticar e os ensinar, este será chamado grande no Reino dos Céus".

Mt. 15, 19

Quão profundamente penetrou este ensinamento de Jesus na alma dos apóstolos mostra-nos um incidente ocorrido logo nos primeiros dias do Cristianismo. Houve, na primeira comunidade cristã, um problema de má distribuição de alimentos entre as viúvas de origem grega; os gregos se queixaram aos apóstolos, mas os apóstolos preferiram não intervir diretamente na questão; em vez disso nomearam sete diáconos para se interessarem pelo problema, pois, no dizer dos apóstolos, eles precisavam dedicar o melhor de seus esforços

"à oração e ao ministério da palavra",

At. 6, 4

ou seja, à contemplação e ao ensino.

De fato, já vimos como dentre todas as coisas que o Cristo pediu aos homens, sua última recomendação foi justamente a de ensinar. Suas últimas palavras sobre a terra foram uma ordem dada aos apóstolos de ensinarem a todos os povos, e a promessa de sua presença entre eles até o fim dos tempos:

"Ide, pois",

disse o Cristo,

"e ensinai a todos os povos, ensinando-lhes a observar tudo quanto vos mandei; e eis que eu estarei convosco todos os dias, até a

consumação dos séculos".

Mt. 28, 19-20

São as próprias palavras com que se encerra o Evangelho. e isto é tanto mais significativo quanto sabemos que os homens costumam recomendar no fim as coisas que julgam ser mais importantes e que lhes são mais queridas ao coração. São estas as palavras com que se encerram os Evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas. O último Evangelho, o de João, não poderia terminar de modo diferente. Ele não se encerra reportando estas palavras, mas com um diálogo entre Jesus e Pedro em que o Cristo lhe diz que esta é a prova de amor que ele pede dos que o amam. Pois, quando se despediu de São Pedro, Cristo perguntou-lhe três vezes:

" `Simão, filho de João, tu me amas mais do que estes?'

`Sim, Senhor', disse-lhe Pedro, `tu sabes que eu te amo'.

Jesus lhe disse: `Apascenta os meus

cordeiros'.

Uma segunda vez lhe disse: `Simão, filho de João, tu me amas?'

`Sim, Senhor', disse Pedro, `tu sabes que eu te amo'.

Disse-lhe Jesus: `Apascenta as minhas ovelhas'.

Pela terceira vez disse ele: `Simão, filho de João, tu me amas?'

Entristeceu-se Pedro porque pela terceira vez lhe perguntava: `Tu me amas?', e

lhe disse:

`Senhor, tu sabes tudo, tu sabes que eu te amo'.

Jesus lhe disse: `Apascenta as minhas ovelhas'.

Jo. 21, 15-17

Constatamos, assim, que todos os Evangelhos terminam, de um modo ou de outro, falando de Jesus que ordena ou exorta aos apóstolos que ensinem. Eles queriam, ao proceder desta maneira, mostrar-nos o quanto isso fosse importante para o Cristo. Para Jesus, ensinar é a maior prova de amor. São João Crisóstomo, no século V, refletiu muito sobre estas palavras e conseguiu, como poucos, compreender-lhes todo o seu alcance:

"O Mestre pergunta ao discípulo se o ama, não para saber que resposta daria.

Que necessidade teria desta resposta aquele que penetra os corações?

A pergunta foi para nos ensinar o quanto lhe importa o cuidado do seu rebanho.

Podia certamente Jesus ter dito a Pedro:

`Se me amas, pratica o jejum, dorme no chão duro, guarda altas vigílias, protege os oprimidos, seja pai para os órfãos, protege as suas mães como se lhe

fosses o marido'.

Mas, na verdade, tudo isso deixou Cristo de lado e apenas lhe disse:

`Apascenta as minhas ovelhas'" (151).

Nesta passagem Jesus não fala propriamente de ensinar, mas de apascentar as suas ovelhas. Mais adiante, porém, João Crisóstomo diz que o cuidado para com o rebanho de Cristo é algo que se realiza principalmente pelo ensino. E João quer deixar tão claro que é realmente assim que afirma também que o ensino é mais importante do que o bom exemplo e mais importante inclusive do que os milagres:

"Ninguém ignora",

diz S. João Crisóstomo,

"que o corpo da Igreja está mais sujeito a enfermidades do que a própria carne, se corrompe mais depressa e se

restabelece mais lentamente.

Porém, enquanto os que curam nossos corpos inventaram uma série de instrumentos para tanto, no que diz respeito ao cuidado das almas, além do exemplo, não há outro caminho para a saúde a não ser o ensino.

Se este remédio falhar, todos os demais serão inúteis.

É certo que para melhor ordenar a vida, outra vida bem ordenada pode despertar o desejo de imitá-la; mas, quando a alma sofre a

enfermidade de um ensinamento já errôneo, não há outro remédio a não ser usar copiosamente da palavra.

Mesmo que houvesse alguém que operasse milagres, mesmo assim, a palavra seria altamente necessária, e temos disto um exemplo no apóstolo São Paulo, que fêz uso dela, apesar de em todos os lugares ser admirado por seus milagres.

-Mas João,"

interrompe o interlocutor do diálogo,

"se a
palavra é
tão
importante,
por que
lemos na
Segunda
Epístola
aos
Coríntios
que o
próprio
São Paulo
não
ocultava a
sua
pobreza
no falar,
como
também
confessa
que é
leigo na
matéria?'

É isto",

responde João Crisóstomo,

"é isto que fêz a
perdição de
muitos e os
tornou
incapazes de
ensinar
verdadeiramente.
As pessoas
chamam de
ignorante não
apenas àqueles
que não se

adestraram nas charlatanices da eloqüência, mas também àqueles que não sabem defender a verdade.

Ora, São Paulo não se diz leigo em ambas as coisas, mas apenas em uma delas, e para deixar isto bem claro, faz uma clara distinção, dizendo:

`Na verdade, sou imperito no falar; não o sou, porém, na ciência'.

II Cor. 11, 6

Se estivéssemos exigindo a suavidade de Isócrates, a majestade de Demóstenes, a gravidade de Tucídides, a sublimidade de Platão, então terias razão em citar o apóstolo S. Paulo.

Mas tudo isso deixo de lado; que a expressão seja pobre, que a composição das palavras seja simples e corrente; mas o que a ninguém se pode permitir é ser leigo no exato conhecimento das verdades da fé.

Em que o bem aventurado apóstolo São Paulo superou a

todos os demais apóstolos?

Que fez ele em Tessalônica, em Corinto, e na mesma Roma?

Não passava dias e noites inteiras, sem interrupção, na explicação das Sagradas Escrituras?

Que ninguém, pois, para acobertar a si próprio, pretenda arrancar deste bem aventurado Apóstolo aquilo que foi a sua máxima excelência e a sua coroa de glória" (152).

Referências X. 19

(142) Quaestiones Disputatae De Veritate, Q. 11 a. 4.
(143) Summa Theologiae, IIa IIae, Q. 181 a. 3 ad 3.
(144) Quaestiones Disputatae De Veritate, Q. 11 a. 4 s. c. 2.
(145) Idem, Q. 11 a. 4 ad 3. (146) Idem, Q. 11 a. 4 ad 4.
(147) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.181 a.3 arg 3.
(148) Quaestiones Disputatae De Veritate, Q.11 a.4 arg 3.
(149) Summa Theologiae, IIa IIae, Q.181 a.3 arg.2.
(150) S. João da Cruz:

Subida do Monte Carmelo; L. III, C. 45.
(151) S. João Crisóstomo: De Sacerdotio; L. II, C. 1-2; PG
(152) Ibidem; L. IV, C. 5-6; PG

20. Conclusão.

Santo Tomás de Aquino também possuía uma elevada concepção do ensino. Notável é a este respeito a passagem da Summa em que ele comenta a profecia de Daniel segundo a qual, no fim dos tempos,

"Os sábios resplandecerão como o fulgor do firmamento, e os que tiverem ensinado a muitos para a justiça serão como estrelas, para sempre, eternamente".

Esta profecia nos fala de um prêmio muito especial que será dado àqueles que tiverem ensinado a muitos para a justiça. Já vimos que a palavra justiça no Antigo Testamento significa o mesmo que santidade. Aqueles que, ensinando, tiverem levado a muitos para a santidade, diz Daniel, no fim dos tempos brilharão como estrelas, para sempre, eternamente.

O que significa precisamente esta promessa?

Diz Tomás de Aquino que Deus, sendo causa do ser de todos os entes e conhecendo-se a si próprio perfeitamente, conhece, justamente por causa disso, perfeitamente também a todos os entes tal como os efeitos são conhecidos conhecida a sua causa.

Há, porém, a este respeito, dois tipos de entes.

Temos, em primeiro lugar, os entes que existem, existiram ou existirão de fato no presente, no passado ou no futuro, porque Deus os criou ou os haverá de criar algum dia.

Temos, em segundo lugar, toda a multidão infinita de seres possíveis que Deus poderia ter criado mas que, de fato, jamais criará, porque a potência de Deus é infinita e, por outro lado, é impossível existir um número infinito de entes finitos em ato; no Comentário à Física Tomás afirma que um número infinito de entes somente pode existir em potência, nunca em ato. Deus, porém, na medida em que se conhece perfeitissimamente, embora não crie o número infinito de criaturas que Ele poderia criar, conhece-as, todavia, por se conhecer perfeitissimamente a si mesmo.

O conhecimento que Deus possui de todas as suas criaturas que de fato foram, são ou serão, é chamado de ciência ou notícia de visão (153) porque, à semelhança da visão corporal, Deus as conhece como algo presente.

O conhecimento, porém, pelo qual Deus conhece, vendo a sua essência, tudo aquilo que pode fazer, embora nunca o tenha feito nem jamais o fará é dito ciência ou notícia de simples inteligência (154).

A notícia de simples inteligência é infinitamente maior do que a notícia de visão, pois para a notícia de simples inteligência é necessário esgotar perfeitamente todas as possibilidades da potência divina, que é infinita; não é este o caso, porém, para a notícia de visão.

Ora, os santos e os anjos que no paraíso vêem a Deus diretamente em sua essência, vêem também nesta essência as coisas que Deus produziu, e vêem tanto maior número delas quanto mais perfeitamente vêem a essência divina, tal como aqueles que quanto mais perfeitamente conhecem um princípio de demonstração através dele enxergam um maior número de conclusões do que aqueles que, possuindo um intelecto mais tardo, não compreendem perfeitamente aquele mesmo princípio (155).

É impossível, porém, para qualquer criatura, ainda que vejam

diretamente a essência divina, verem nela tudo aquilo que Deus vê segundo a notícia de simples inteligência; se isto fosse possível, diz Tomás de Aquino, isto significaria que haveria naquela criatura a mesma quantidade de perfeição no inteligir a essência divina quanta é a quantidade da potência divina na produção de seus efeitos, o que significaria algo inteiramente impossível a qualquer criatura, isto é, abarcar inteiramente a essência divina (156).

Diferente é o caso, entretanto, da notícia de visão. A notícia de visão está infinitamente aquém de esgotar todas as possibilidades da potência divina; nada impede, portanto, que alguma inteligência criada possa vir a conhecer tão perfeitamente a essência divina que não possa ver nela tudo aquilo que Deus também vê pela notícia de visão. É o caso da alma de Cristo, que de fato conhece no Verbo tudo quanto Deus conhece pela notícia de visão. Em seguida à alma de Cristo, continua Tomás de Aquino, cada uma das inteligências que vêem a Deus tanto mais coisas vêem em sua essência quanto mais claramente apreendem a essência divina (157).

Entretanto,

"após o Juízo Final, quando a glória dos homens e dos anjos estiver completamente consumada, todos os bem aventurados conhecerão tudo aquilo que Deus conhece pela ciência de visão, mas de modo que nem todos verão a tudo diretamente na essência

divina.

A alma de Cristo verá na essência divina a tudo, assim como já agora o vê.

Os demais verão na essência divina mais ou menos segundo o grau com que conhecerem a Deus".

Os que vêem mais, porém, iluminarão aos que vêem menos, de tal maneira que todos alcancem a ciência de visão.

"Assim, a alma de Cristo iluminará todas as outras quanto às coisas que vê no Verbo além de todas as outras. Por isso é que se lê no Apocalipse que

`A claridade de Deus

iluminará a cidade dos bem aventurados, e a sua lâmpada será o Cordeiro'.

Apoc. 21, 23

De modo semelhante, os que forem superiores iluminarão os que forem inferiores, não por uma nova iluminação, de modo que a ciência dos inferiores seja aumentada (para além da que recebem do Cristo), mas por uma certa continuação daquela iluminação, tal como ocorre com o Sol, que quando se põe, ilumina (com suas cores) todo o

firmamento.

***É por isso,
pois, que
disse o profeta
Daniel que***

***"no fim dos
tempos
os sábios
resplandecerão
como o fulgor
do
firmamento,
e os que
tiverem
ensinado
a muitos para
a justiça
serão como
estrelas
para sempre,
eternamente."
" (158).***

Conclui-se, deste modo, que segundo S. Tomás de Aquino a profecia de Daniel significa que diante de Deus ensinar é algo tão sublime que o Ele próprio concederá no Paraíso que os santos que ensinaram continuem sendo, por toda a eternidade, aquilo que, de fato, através do Cristo, já tinham sido na terra.

São Paulo, dezembro de 1992.

Referências X. 20

(153) Summa Theologiae, Supp. Q.92 a.3.
(154) Idem, loc. cit..
(155) Idem, loc. cit..
(156) Idem, loc. cit..
(157) Idem, loc. cit..
(158) Idem, loc. cit..